S-A DUS SĂ-L VADĂ PRECUM ESTE

20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov

Spiritualitate

2

Colecție coordonată de Pr. Cătălin Pălimaru

Tehnoredactare: Monica Tămășan
Corectură: Pr. Florin-Cătălin Ghiț
Lectură: Pr. Cătălin Pălimaru

Textele incluse în acest volum au fost publicate în franceză de-a lungul timpului în revista Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane. *Aducem mulțumiri Preacuviosului Părinte Arhimandrit Kyrill, starețul Mănăstirii Sf. Ioan Botezătorul din Essex, Anglia, și d-lui Jean-Claude Polet pentru acordarea permisiunii traducerii lor în limba română. Mulțumiri se cuvin și d-lui Anatol Negruță pentru concursul oferit la realizarea acestui volum.*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
S-a dus să-L vadă precum este : 20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov / trad.: de Aniela Siladi. - Cluj Napoca : Renașterea, 2013
Bibliogr.
ISBN 978-606-607-075-1
I. Siladi, Aniela (trad.)
281.9 Sofronie Saharov
929 Sofronie Saharov

Editura Renașterea, 2013
Piața Avram Iancu, nr. 18
RO-400117, Cluj-Napoca
Tel/fax: 0264/599649
E-mail: editura_renasterea@yahoo.com

S-A DUS SĂ-L VADĂ PRECUM ESTE

20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Părinte ***Andrei****,*
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
și
Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului

Traducere de ***Aniela Siladi***

Editura Renașterea
Cluj-Napoca, 2013

ȘI-A LĂMURIT NELINIȘTEA ȘI A LĂMURIT-O ȘI ALTORA

† *Andrei, Arhiepiscop și Mitropolit*

Acum 20 de ani s-a mutat la Domnul ca *să-L vadă precum este*. Îl neliniștise în vremea căutărilor o angoasă pe care mulți o au: angoasa morții. El și-a rezolvat-o, și a rezolvat-o și altora.

Arhimandritul Sofronie Saharov, căci despre el este vorba, s-a născut în 1896 în Rusia. Fire rugătoare și om cu talent artistic, a studiat la Academia de Arte din Moscova. Ortodox din naștere, va avea o deviație a căutărilor prin mistica religiilor indiene care, însă, nu l-au satisfăcut. Așa că va reveni tot la ortodoxia copilăriei sale.

În 1921 părăsește Rusia pentru a-și urma cariera artistică și ajunge în Italia, în Germania și-n cele din urmă la Paris. Expozițiile sale de pictură din 1922 atrag atenția presei pariziene. Își dă seama că e neputincioasă cunoașterea rațională și-n sâmbăta mare a anului 1924 se întoarce la ortodoxie experiind *Lumina cea nezidită*. Va studia Teologia la Sfântul Serghie.

Doritor de viață curată, în anul 1926 va merge la Sfântul Munte Athos, călugărindu-se în Mănăstirea Sfântul Pantelimon. O neliniște pe care o purta cu el din tinerețe și-o va rezolva aici, în contact direct cu Sfântul Siluan Athonitul. Îl chinuia angoasa morții. Nu-și putea explica de ce în primul război mondial au murit așa de mulți tineri, pentru ce și în folosul cui?

Și dacă ei au murit înainte de a se bucura de viață, mâine mor și eu. Și-l chinuia un gând: *veșnic oare sunt eu, precum și tot omul, sau toți ne ducem împreună în întunericul neființei? Întrebarea – până atunci doar o liniștită contemplare a morții – devenise asemenea unei mase amorfe de metal topit... Moartea mea inevitabilă nu mai era ceva nesfârșit de mic, unul mai puțin. Nu. În mine, împreună cu mine, moare tot ce fusese cuprins de conștiința mea: cei apropiați mie, suferințele și dragostea lor, toată desfășurarea istoriei, întregul pământ în general, și Soarele, și stelele, și nețărmuritele întinderi; până și făcătorul lumii, și Acela moare în mine*[1].

Din această stare l-a scos Sfântul Siluan. Acesta, la rândul său, trecuse printr-o grozavă criză sufletească. Când era să se prăbușească, Îl vede pe Domnul Hristos. Întreaga sa ființă i se umple de Lumina harului Sfântului Duh în care recunoaște pe Domnul. Privirea Sa blândă și infinit de bună, iradiind iertare, pace și bucurie, atrage irezistibil întreaga făptură a fratelui Simion (viitorul Siluan) copleșită de focul harului, până dincolo de limitele puterilor firești[2]. A rămas marcat pentru întreaga viață de această experiență și i-a ajutat pe mulți să-și întărească credința, inclusiv pe Sofronie Saharov, care i-a făcut cunoscută trăirea întregii lumi.

În 1938 Sfântul Siluan se mută la Domnul, iar Părintele Sofronie, după povața acestuia, va sihăstri în mai multe locuri din Sfântul Munte. În 1941 devine preot, iar în 1947 va pleca în Europa Occidentală, făcându-l cunoscut pe Sfântul Siluan.

După o vreme petrecută în Franța va merge în Anglia. Aici va ctitori în 1959 cunoscuta Mănăstire Sfântul Ioan Botezătorul de la Essex, care-și va răsfrânge influența duhovnicească binefăcătoare asupra multora. Printre alți ucenici importanți, pentru noi românii, un nume sonor este cel al Pă-

[1] Arhimandritul Sofornie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este,* Sofia, București, 2005, pp. 10-11.

[2] Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei,* Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 15.

rintelui Rafail Noica. Părintele Rafail a ucenicit pe lângă vestitul bătrân 30 de ani, iar, după ce Dumnezeu a dat libertate în România, s-a întors în țară și acum se nevoiește la Lăzești, în Munții Apuseni.

Aș dori să fac o paralelă duhovnicească și să subliniez o similitudine între două realități. La cumpăna dintre mileniile I și II au trăit trei Părinți legați printr-o paternitate spirituală de excepție: Simion Evlaviosul, Sfântul Simion Noul Teolog și Nichita Stithatul. Se știe că ei, datorită experienței concrete pe care au făcut-o, militau pentru o cunoaștere a lui Dumnezeu față către față, prin energiile necreate, prin Sfânta Lumină. La cumpăna dintre mileniile II și III au trăit de asemenea trei părinți legați printr-o paternitate duhovnicească: Sfântul Siluan, Arhimandritul Sofronie și Părintele Rafail Noica. Și ei invită la o cunoaștere a lui Dumnezeu *precum este.* Într-o lume frământată de multe incertitudini încearcă să întărească în suflete credința, aducându-și mărturia propriei lor experiențe.

Pe 11 iulie 1993 Arhimandritul Sofronie a plecat la Domnul ca *să-L vadă precum este*. Anul acesta se împlinesc 20 de ani. Pe la mormântul lui și pe la mănăstirea sa de la Essex trec mulți pelerini. Sufletul lor se umple de liniște. O spun din propria experiență și regret mult că nu l-am cunoscut în viață. Am ajuns la Essex după plecarea sa, împreună cu Părintele Rafail.

În prezentul volum, cu acordul Mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul de la Essex, am adunat o sumedenie de mărturii despre acest om cu viață îmbunătățită acum când organizăm comemorarea sa, la 20 de ani de la mutarea la cele veșnice.

Nădăjduim că cele cuprinse în volum îi vor folosi pe mulți, iar gestul nostru va fi o cinstire adusă Părintelui Arhimandrit Sofronie Saharov.

CUVÂNTUL PROROCESC ŞI TRĂIREA HARULUI DUPĂ ARHIMANDRITUL SOFRONIE[1]

„Întru început era cuvântul…"

Ieromonahul Rafail Noica

Ce este prorocia? Îndeobşte ea se socoteşte a fi cuvânt despre cele ce încă nu au fost, cele viitoare. Adevărat, însă aceasta nu este tot ce poate însemna „prorocie".

După Stareţul Sofronie, cuvântul are rădăcini *metafizice* (vezi *Facere* 1, 5, unde Dumnezeu este Cel ce primul dă numirile). Ca atare, cum să *nu* fie prorocesc *tot* cuvântul omenesc, chiar cel mai obişnuit? Au doară nu prin propriile lor cuvinte, cuvinte de zi cu zi, a vădit Domnul pe cărturari şi pe Farisei că „ei înşişi mărturiseau că erau fii ai celor ce au omorât pre proroci" (vezi *Matei* 23, 31)? Au doară nu a „prorocit" Caiafa (*Ioan* 11, 50) fără chiar să-şi dea seama? Au doară nu au desluşit Sfinţii Părinţi în cuvântul lui Pilat: „Iată omul" (*Ioan* 19, 5) o ne voită „proorocească" mărturie pentru Hristos ca fiind singurul Om adevărat, aşa cum îl gândise Dumnezeu dintru început, ba chiar şi un răspuns la

[1] CUVÂNT la SIMPOZIONUL „STAREŢUL SOFRONIE, de-DUMNEZEU-CUVÂNTĂTORUL celei NEZIDITE LUMINI". Athena, 19-21 octomvrie 2007.

căutarea nu mai puțin „proorocească" a lui Diogene[2]? Și oare nu poruncește Sfântul Petru (1 *Petru* 4, 11) că „De grăiește cineva – ca ale lui Dumnezeu cuvinte [să grăiască]"?

Astfel propriile noastre cuvinte pururea vădesc întreaga noastră ființă, tainicele doriri și cerințele noastre duhovnicești cele mai adânci fără măcar a ne da seama: și aceasta în virtutea firii proorocești a cuvântului însuși. Prorocesc, potențial, este *tot* cuvântul, însă cu precădere cel primit de la Dumnezeu într'o inimă în stare de rugăciune.

De ce atunci „fără măcar a ne da seama"? Pentru că, după căderea lui Adam omul a *murit* (*Facere* 2, 17), cu alte cuvinte, s'a făcut nesimțitor, ne în stare a pătrunde subțirile răsunete și adieri lăuntrice ale propriului său cuvânt, ne în stare a desluși, precum o făcuse prorocul Ilie odinioară, „glasul de adiere subțire" (3 *Împărați* 19, 12) al lui Dumnezeu de hărmălaia sălbatică a „glasurilor" patimilor sale.

Și totuși, nu asupra cuvintelor de zi cu zi voi zăbovi, ci voi trece la acea ultimă culme a prorociei care a fost cuvântul pe care l-a primit Sfântul Siluan Athonitul de la Însuși Domnul: „Ține-ți mintea în iad, și nu deznădăjdui". De cutez a-l numi „ultimă culme" este pentru că, și în viața Sfântului Siluan, și în a tuturor sfinților pe care Biserica i-a cinstit cu numele „cel mare" (Antonie, Pimen, Sisoe, Macarie etc.), acesta s'a dovedit a pune capăt trăirii harului ca simplă *trăire*, experiență, și a fi începutul devenirii lui ca *fire*. Adevărata dogmă nu înțelege harul ca un „adaus pe deasupra", un *superaditum* peste, chipurile, firescul omului de după cădere, ci ca însăși firea omului. Desigur, una de la care am căzut de când cu căderea primului nostru strămoș, Adam, una care acum trebuie recâștigată printr'o

[2] Diogene: filozof grec antic care trăia într'un butoi și umbla în amiaza mare cu o lumânare aprinsă; iar când întrebat „ce face", răspundea: „Caut om!"...

necurmată nevoinţă până când „muritoriul acesta se va îmbrăca întru [fie şi o sămânţă de] nemurire" (vezi 1 *Corinteni* 15, 54), dar totuşi, *adevărata* noastră fire. Nu că regăsirea stării adamice ar fi capătul călătoriei: Adam însuşi trebuia să „dezvolte potenţialul" acestei firi până la „şederea de-a dreapta Tatălui", călătorie săvârşită de-abia de al „doilea Adam" (vezi 1 *Corinteni* 15, 45), Cel ce singur este Calea: tot omul aşadar este chemat a urma aceleiaşi *Căi* până la capăt.

Iar dacă *fire*, Harul este omului atât de *firesc* încât el nici nu se conştientizează a fi în Har, oricât de uimit ar fi să se vadă trăind stări până atunci necunoscute lui. Aşa a fost cu mulţi sfinţi, mai cu seamă cu suflete mai „simple", a căror simplitate, chiar dacă nu încă expresia desăvârşirii, a avut totuşi virtutea de a-i ocroti până în sfârşit de prea mari năvăliri ale mândriei, ceea ce i-ar fi costat pierderea lui din nou. Conştientizarea vine de-abia când Harul se îndepărtează, şi omul nu află nici un mijloc de a-l regăsi: de-abia atunci îşi poate da seama că trăise ceva *nu de-al lumii cesteia*… Părintele Sofronie adesea vorbea de diferenţa dintre darul cel din fire (din naştere, din moştenire) şi cel al Harului. El însuşi avea darul înnăscut de a picta; acesta era pururea prezent în el, şi oricare ar fi fost starea lui trupească, sau chiar sufletească, putea oricând săvârşi ceva cât de cât vrednic. Nu aşa darul Harului: odată dus, astă lume, astă viaţă nu aduce omului nimic prin care să-l poată regăsi. Este cu adevărat un dar gratuit de la Dumnezeu, şi numai pentru a Sa milă îl va putea afla omul din nou prin pocăinţă.

Să revenim la cuvânt. Zisa Sfântului Antonie: „Toţi se vor mântui, numai eu voi pieri"; a Sfântului Pimen: „Credeţi-mă, fraţilor, unde este Satan, acolo şi Pimen va fi"; a Sfântului Sisoe, pe patul de moarte: „Nu am *început* a mă pocăi"; şi alte cuvinte asemănătoare ale marilor nevoitori,

Părintele Sofronie le socotea a fi, din punct de vedere al nevoinţei, *unul şi acelaşi* cu „Ţine-ţi mintea în iad, şi nu deznădăjdui", a fi capătul călătoriei nevoinţei sau, cum zicea Părintele, dincolo de care nu mai este nici o altă nevoinţă pe care omul să poată săvârşi pe pământ. Cât despre formula Sfântului Siluan, întrucât se deosebeşte de ale celorlalţi nevoitori care au ajuns la aceeaşi înălţime a *desăvârşirii* (cf. *Matei* 5, 48), Părintele spunea că, theologic, este mai desăvârşită decât toate celelalte, ca oglindind, pe de o parte mai îndeaproape felul cum trăia Însuşi Hristos, Care deşi păcat nu avea (vezi *Ioan* 8, 46), deci nu avea nevoie de pocăinţă, Care deşi nu avea trebuinţă de a Se „învăţa smerenia", căci era din fire „blând şi smerit cu inima" (*Matei* 11, 29), de câte ori era proslăvit, pomenea moartea ce Îl aştepta, dar şí cea de a treia zi înviere (*Marcu* 9, 31; 10, 33; *Luca* 9, 44); pe de altă parte ne descoperă şí esenţa pierzaniei ca fiind mândria, dar şí calitatea dumnezeieştii iubiri în care te poţi încrede fără teamă de a fi vreodată dezamăgit (vezi *Psalmi* 33, 23; 124, 1; 1 *Timotei* 4, 10 etc., etc.). Căci trebuie spus că „…şi nu deznădăjdui" nicicum nu înseamnă o „interdicţie", ci descoperirea că nu este *cu putinţă* vreo împrejurare în care ar fi nevoie să părăseşti nădejdea în mila lui Dumnezeu (vezi *Psalmi* 135; 138, 8). Cuvânt pe care bine vom face de-l vom lua şí ca dumnezeiescul răspuns la *Divina Commedia* lui Dante, unde peste poarta *Inferno*-ului lui scris este: „Părăsiţi orice nădejde, toţi cei ce intraţi aci". Da, corect, deznădejdea este însăşi esenţa Iadului, şi *Iadul* ne-o spune „verde'n faţă"; *Dumnezeu*, însă, are o mai bună veste pentru noi…

În vieţile Sfinţilor adesea se observă că nevoitorul întâi ajunge la o fundătură, o stare fără ieşire, un prag unde întru sfârşit primeşte o încunoştinţare, un *cuvânt* care îl va trece *dincolo* şi, odată trecut, atinge acea stare pentru care

este recunoscut ca *sfânt*, adică unul ce nu mai este clătinat de patimi, unul ce-şi stăpâneşte firea, unul întru care Duhul Sfânt poate de acum sălăşlui nestingherit. Cu adevărat, este culminarea *căii unei lungi nevoinţe*, şi nimenea dintre cei ce nu au străbătut-o deplin nu au volnicia a se „aventura" pe calea unui astfel de cuvânt. Părintele Sofronie adesea zicea: „Nu vă încumetaţi să cercaţi după mintea voastră cuvântul Sfântului Siluan, că riscaţi să ajungeţi în spitalul de nebuni! Cuvântul lui nu este pe măsura noastră." Însă cândva a adăugat: „Şi totuşi…cuvântul în sine înfăţişează însăşi structura nevoinţei duhovniceşti". Cu alte cuvinte, sub forma în care l-a primit Sfântul Siluan se *poate* trăi de fiecare dintre noi *cumva*, într'o *anume* măsură, la *orice* nivel duhovnicesc ne-am afla. De pildă, când te duci să-ţi spovedeşti păcatele nu te duci să te îndreptăţeşti, să „ieşi din propriul tău iad", prin propria-ţi putere, sau iniţiativă, sau închipuire, ci în *nădejdea* iertării şi a tămăduirii. Iată, practic, ún fel în care tot omul îşi „ţine mintea în [propriul său] iad fără a deznădăjdui". Iar acest cuvânt ne va însoţi de-a lungul întregii duhovniceşti călătorii a *devenirii* noastre, ba chiar o va structura, până ce ne va deschide porţile Împărăţiei, şi ne va duce înlăuntru. Astfel „legea" prin care se poartă biruinţa stăpâneşte şí calea către ea.

Cât despre „calea lungii nevoinţe" mai sus pomenite: în viaţa Sfântului Siluan, cincisprezece ani de necurmată rugăciune zi şi noapte, cu foarte puţin somn şi înfrânare atotcuprinzătoare, nu au fost îndeajuns spre a-l slobozi de nesfârşite năvale drăceşti şi gânduri urâte, nici i-au redat starea harică pe care o cunoscuse când a văzut pe Domnul cel Viu. Marea criză, „pragul", a venit atunci când, într'o ultimă încercare de a-şi arăta credincioşia, totuşi faţă de Hristos a voit să facă metanie icoanei Lui, un drac mare s'a ivit între el şi icoană ca să se închine lui, şi nu Domnului.

Zdrobit de părelnicul simţământ că era desăvârşit cu neputinţă a ajunge la Mântuitorul cel iubit, s'a aşezat din nou pe scăunelul de rugăciune cerşindu-I să caute asupra năpastei în care se afla. Acum însă, pentru prima oară primeşte răspuns de la Dumnezeu: cum că *cei mândri suferă de draci*. Departe de a se descumpăni de păruta învinuire, ci mai curând îmbărbătat de faptul că Domnul acum răspunde, zice: „Doamne, Tu eşti milostiv, sufletul meu Te cunoaşte: spune-mi cum să mă smeresc". Urmează ceea ce ar părea celor mai mulţi ca o ultimă osândire: „Ţine-ţi mintea în iad, şi nu deznădăjdui". Este ca şi cum Domnul ar zice: „*Tu însuţi spui că sânt milostiv, că sufletul tău mă cunoaşte: primeşte dar cu încredere, de la mine cuvântul mântuirii, cuvânt care altora li s'ar părea nesuferit de «greu»* (vezi *Ioan* 6, 60)". Siluan, deplin încredinţat că *numai* bine poate purcede de la un cuvânt dumnezeiesc, începe a se osândi, şi a se osândi pe sine singur la o *vecinică*, chinuitoare despărţire de Domnul cel iubit, adică la însăşi starea în care se afla, în neclintita *nădejde* că, întru sfârşit, cumva, mântuirea avea să fie deznodământul *de neocolit*. Ce urmează? El însuşi dă mărturie, ca şi uimit: „Am *început* să fac precum Domnul m'a povăţuit – mintea mi s'a curăţit, iar Duhul da mărturie mântuirii în inima mea"... Oare nu este aci aceeaşi mână, acelaşi glas care a răspuns „binemulţămitoriului tâlhariu" pe cruce: „Amin [...] *astăzi* vei fi cu mine în raiŭ" (*Luca* 23, 43)? Zisa tâlharului „[...] când vei veni întru împărăţia Ta" se poate, firește, înţelege ca: „Atunci când va fi să fie, când vei ajunge, întru sfârşit, întru împărăţia Ta". Răspunsul lui Dumnezeu este caracteristicul „Astăzi", *acum*!

În cartea sa, „Sfântul Siluan Athonitul", Părintele Sofronie arată că nici această cale de foc nu era încă „sfârşitul călătoriei": de multe ori avea Sfântul Siluan să sufere împuţinări ale harului, chiar dacă nu ca înainte. Omul nu este

obişnuit să trăiască acea stare, să „petreacă" în ea. Harul, după Cădere, deşi adevărata fire a Omului, a devenit ca şi cum înstrăinat de starea noastră, ca fiind ceva *ce nu ţine de ceastă lume*. Cu toate acestea, ceva s'a schimbat în chip hotărâtor în viaţa lui Siluan: de acum el putea oricând să şi-l redobândească „adâncindu-se iarăşi în iad", amintindu-şi iarăşi de starea sa *adevărată*, adică cea de vecinică osândă, cântându-şi „cântul său cel mai dorit", cum îl numea însuşi, astfel smerindu-se din nou, pentru ca smerit Domnul din nou să poată odihni în inima lui curăţită. Mai târziu avea să ajungă s'o facă printr'o simplă mişcare lăuntrică a inimii, cu desăvârşire nepercepută din afară; iar aceasta, până ce harul nu-l mai părăsea; până când avea să-i devină *fire*, adevărata vecinică fire, de acum în veci nestrămutată.

Astfel a fost cu toţi cei ce au atins acea stare a *desăvârşirii*; astfel ar trebui să fie cu fiecare dintre noi, cu tot sufletul ce se naşte în lumea ceasta purtând „chipul slavei negrăite", precum o cântă slujba înmormântării. Iată ce am avut în vedere numind acest cuvânt „ultimă culme a proociei", cuvânt *cu precădere* prorocesc, ca unul primit nemijlocit de la Hristos Dumnezeu, şi prin care mulţi au atins *desăvârşirea* poruncită nouă de către Domnul; prin care şi noi sântem chemaţi la aceeaşi. Despre el mai spunea Părintele Sofronie că, deşi „nu este pentru toţi", totuşi „poate va veni o vreme când prin singur acest cuvânt ne vom mai putea mântui", – prorocesc cuvânt în sine, ce a şi început a intra în putere…

De la Părintele Sofronie am primit tot ce am – şi mult mai mult decât pot purta sau înţelege… şi sânt mai mult decât recunoscător Părintelui Stareţ Efrem pentru iniţiativa organizării acestui Simpozion. Sânt sigur că şi Părintele Sofronie se bucură, deoarece îşi exprimase dorinţa ca, după moarte, să subliniem temeiurile theologice şi dogma-

tice ale cuvântului ce ne-a dat, ba chiar şi a vieţii sale întru Hristos: această dorinţă i-a fost împlinită de multe vajnice cinstite feţe în Simpozionul de acum; şi, deşi am fost învăţaţi a nu afişa sau impune altora credinţa noastră şi pe iubiţii noştri povăţuitori şi Părinţi întru Domnul, nu putem decât să ne bucurăm de acest eveniment şi să fim mulţămitori lui Dumnezeu şi tuturor celor ce au întreprins o astfel de trudă şi care au arătat atâta dragoste faţă de Părintele Sofronie.

În nesăbuinţa mea, poate, sau dintr'o îndrăzneală peste măsură, nu ştiu, îmi vine gândul de a încheia acest prinos al meu cu un cânt, sau mai bine zis, o variantă a unui cunoscut tropar de Paşti[3] pe care l-am gândit cândva ca potrivit tuturor acelor sfinţi pentru care Harul a „încetat a mai fi simplă trăire, şi a devenit însăşi firea" şi, poate nu mai puţin – însuşi Părintelui Sofronie… Voi lămuri gândul prin propriile sale cuvinte.

În *rugăciunea Sfântului Efrem* cerem „duhul întregii-cugetări" (σωφροσύνη: redat cu „curăţie" în Română; în alte contexte cu „întreaga-înţelepciune"), Părintele adesea pomenea cuvântul Domnului, când Maria, sora lui Lazăr, a turnat pe capul Lui mirul de mult preţ: „Lasă pre ea, că spre ziua îngropării mele l-a păstrat" (*Ioan* 12, 7), ca arătând culmea *întregii-cugetări*: Unde era mintea acelui tânăr, Iisus, când era astfel cinstit de o femeie? – În mormânt!

Tuturor acelora ce prin nevoinţă au biruit trupul şi ceastă lume trecătoare vom cânta:

În mormânt întreg-cugetătoriu;

În cartea sa „Vom vedea pe Dumnezeu precum este", în capitolul despre *Însuflare*, Părintele vorbeşte despre dorul

[3] Troparul este: *În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în raiŭ cu tâlhariul, şi pre Scaun ai fost cu Tatăl şi cu Duhul, toate plinind, Cela ce eşti nemărginit.*

de „a urma Mielului oriunde se va duce" (*Apocalipsa* 14, 4) pe care Harul îl naşte în suflet; şi adaugă: „fie pe Muntele Thavor, fie în Ghethsimani, fie pe Golgotha"… Şi uneori zicea mai departe: „fie în iad, fie de-a dreapta Tatălui". Iar celor pe care această însuflare niciodată nu i-a părăsit am cânta:

În iad cu mintea, cu Dumnezeu şi Mielul;

În aceeaşi carte, Părintele Sofronie mărturiseşte cum, în stări-limită de osândire de sine, când sincer se vedea ca cea mai urâcioasă dintre făpturile lui Dumnezeu, ca desăvârşit nevrednic de milă, de o *astfel* de mântuire, de un *astfel* de Dumnezeu, în stări de ultimă pocăinţă care îl duceau aproape de hotarul între viaţă şi moarte, pe nesimţite se răpea *într'o altă lume*, şi se învrednicea de vederea Luminii Nezidite despre a cărei theologie s'a vorbit în acest Simpozion. Zăbovind asupra asemănării între o astfel de pocăinţă şi spovedania tâlharului pe cruce: „[…] că vrednice de cele ce am făcut luăm; dară acesta nimica rău au făcut" (*Luca* 23, 41), la care Hristos a răspuns cu „Amin […] *astăzi* vei fi cu mine în raiŭ" cântăm:

În raiŭ cu tâlhariul;

Iar Părintele Sofronie socoteşte aceasta a fi adevăr pentru toţi cei născuţi din Adam, căci nimenea se va putea apropia de Dumnezeu, nici „vedea pe Dumnezeu precum este" *decât* prin pocăinţă: întreaga istorie şi cultura Bisericii o confirmă. *De ce*? Pentru că în măsura în care omul îşi conştientizează păcatul, în aceeaşi măsură şi este în adevăr. Dar: „*ce* este adevărul?" întreabă tot omul, a întrebat şi Pilat. Da, după Cădere a devenit cu desăvârşire străin omului a asocia conceptul *Adevărului* cu cel al Persoanei, Ipostasului (vezi şi *Psalmi* 29, 10: „Au doară […] ţărâna […] va vesti adevărul tău?"): „*ce*" este singura formă pe înţelesul lui „firesc", raţional… În schimb, *Cuvântul lui*

Dumnezeu cel întrupat ne spune „ *Eu* sânt […] adevărul" (*Ioan* 14, 6). A „fi în adevăr" este… *a fi în Hristos*; este a fi *cu* Hristos, pentru că *asemănători* cu Hristos. Şi oare nu S'a rugat Hristos Însuşi în rugăciunea Sa arhierească: „Părinte, pre carii ai dat Mie, voiesc ca, unde sânt Eu, şi aceia să fie cu Mine" (*Ioan* 17, 24)? Şi oare Părintele Sofronie (precum şi toţi cei ce au trăit o astfel de pocăinţă), nu anume în astfel de stări de pocăinţă-adevăr au fost răpiţi „într'o altă lume"? Astfel cânta-vom tuturor acelora, fiecăruia dintre ei:

Şi pre scaun ai fost întru Hristos[4] *de-a dreapta Tatălui, în Duhul,*[5]

Poruncile toate plinind[6]*, al Dreptei-slăviri nerătăcit*[7] *nevoitoriu.*

Dacă din mila Făcătorului omul cu adevărat a fost făcut întru al Său „chip şi asemănare" (cf. *Facere* 1, 26); dacă putem cânta omului asemănătoare cu cele ce cântăm Domnului; dacă prin harul celui Atotputernic, omul, tocmai în starea sa păcătoasă – ba chiar *din pricina ei* – poate primi o astfel de pocăinţă cât a se răpi la Dumnezeu şi a-şi cunoaşte propria-şi *vecinică* mântuire, cum nu vom irumpe într'un cânt de mulţămită Domnului şi zice tuturor drept credincioşilor: „Îndrăzniţi[8], fii în chip de lumină ai Bisericii[9], până în sfârşit[10] – cu noi este Dumnezeu[11]!".

---

4 Vezi *Apocalipsa* 3, 21.

5 Vezi *Ioan* 4, 24.

6 Adică poruncile lui Hristos.

7 Vezi *Iuda* 13.

8 Vezi *Ioan* 16, 33.

9 Vezi a cincea Catavasie a canonului Sfintei Cincizecimi.

10 Vezi *Ioan* 13, 1.

11 Vezi *Ioan* 14, 18; *Evrei* 13, 5; *Isaia* 8, 10.

ARHIMANDRITUL SOFRONIE, CĂLUGĂR PENTRU LUME

Maxime Egger

I. Moscova-Paris. De la credința copilăriei la pasiunea picturii[12]

Universalitatea și singularitatea persoanei

Care este scopul vieții creștine? Potrivit tradiției Părinților Bisericii este acela de a deveni prin harul Duhului Sfânt ceea ce Hristos este prin fire: divino-uman. Viață dumnezeiască, adică însuflețită și transfigurată – în totalitatea ființei – de suflul Duhului Sfânt; viață omenească, adică pe deplin întrupată de o ființă în carne și oase, într-o existență personală, o societate și o perioadă istorică. În această privință, viața în Hristos este în același timp singulară și universală: „În viața fiecărui creștin, creșterea duhovnicească ia ritmul sau secvența specifică, proprie acelei unice persoane" – scrie Arhimandritul Sofronie – „Dar temei a toate este unul și același Duh (cf. *1 Co* 12, 4-11), prin urmare, același țel final" este propus tuturor[13].

[12] Articol publicat în revista *Buisson Ardent*, nr. 1/1995, pp. 1-23.

[13] Arhimandritul Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*,

Altfel spus, aceeaşi poruncă a lui Hristos, culmea tuturor învăţăturilor Sale – „fiţi dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" –, îmbracă un caracter absolut, veşnic. Porunca a fost dată pentru toţi oamenii, independent de starea lor lăuntrică sau de situaţia lor exterioară, ambele fiind relative. Dincolo de diferenţele de loc, cultură, naţionalitate sau epocă, bărbaţii şi femeile pot să trăiască aceleaşi experienţe spirituale şi aceeaşi luptă ascetică, pot să cunoască aceleaşi stări de har şi aceleaşi căderi. Tot astfel nota Părintele Sofronie: „Calea mea, experienţele mele prin caracterul lor s-ar putea să nu fie dintre cele mai obişnuite. Şi totuşi, prin conţinutul lor esenţial, ele mi-au descoperit tragismul a milioane de oameni risipiţi pe faţa întregului Pământ. Nu exclud posibilitatea ca spovedania mea, sau mai curând autobiografia mea duhovnicească să dea posibilitatea măcar câtorva dintre ei să afle o dezlegare prielnică în încercările care îi năpădesc"[14].

Ceea ce este valabil pentru viaţa creştină este *a fortiori* valabil în aceeaşi măsură pentru acela care a împlinit vocaţia divino-umană. Fiecare persoană – sau „ipostas" – este în acelaşi timp universală şi singulară. Universală prin faptul că transcende epoca şi circumstanţele particulare ale vieţii sale prin lupta sa lăuntrică şi prin străluminarea Slavei veşnice. Singulară prin faptul că formele mărturiei sale sunt indisociabile de existenţa sa şi de circumscrierea

traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Editura Sofia, Bucureşti, 2005, p. 84.

[14] *Ibidem*, p. 6. În acelaşi sens, Părintele Sofronie scria în altă parte următoarele: „[…] nu mă tem a greşi foarte mult presupunând că în vremea noastră milioane de oameni din cele mai felurite pături sociale şi naţionalităţi trăiesc în cercul tragic al unor contradicţii asemănătoare, într-o măsură sau alta, cu ale mele. A face cunoştinţă cu un caz concret ca al meu ar putea chiar să fie de folos unora" (*Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 84).

sa specifică în Istorie. Dacă universalitatea este aceea care permite separarea, iar singularitatea cea care face mărturia să rodească, articularea – mereu unică – a celor două este cea care constituie noutatea fiecărei persoane: „fiind lucrarea Marelui Dumnezeu, această experienţă aduce cu sine, în fiecare din manifestările ei istorice concrete, ceva veşnic nou", scrie Părintele Sofronie[15]. Noutate care nu este decât lucrarea Duhului Sfânt, inimă şi imbold al tradiţiei Bisericii, singura care poate justifica faptul că un călugăr se apucă să scrie[16].

Biografia imposibilă

După cum vom vedea, noutatea Părintelui Sofronie este direct proporţională cu respectul său pentru tradiţie. Modul în care s-a înscris în secolul său este mult mai penetrant şi are consecinţe mult mai importante decât lasă el să se înţeleagă[17]. Viaţa lui nu a fost numai aceea a unui călugăr retras din lume, fără istorie şi în afara Istoriei. A fost şi aceea a unui mărturisitor şi a unui apostol în mijlocul lumii – înainte şi după cei douăzeci şi doi de ani petrecuţi în Muntele Athos. Dacă Părintele Sofronie nu a mers în lume, a venit lumea la dânsul. Ceea ce Mitropolitul Veniamin spunea, făcând referire la stareţul Siluan, este deci valabil

---

15 Arhimandritul Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 120.

16 Cf. *ibidem*, p. 96: „Învăţându-se din Sfintele Scripturi, din scrierile Sfinţilor Părinţi şi din cărţile liturgice, nedeşertate comori de cuprins dogmatic şi de rugăciune, monahul se întâlneşte cu o bogăţie negrăit de măreaţă; drept aceea, nu găseşte în sine înclinarea de a scrie şi el despre aceasta, neputând adăuga ceva esenţial nou".

17 Cf. *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 84: „În cuprinsul larg al vieţii mele, zilele mi se petreceau mai curând în afara multor contacte".

de două ori pe atât pentru dânsul: „Câtă vreme sunteți în viață, precum și alți martori – adunați și însemnați despre el tot, până la cele mai mici amănunte... Aceasta este *Istoria Bisericii*"[18]. Am putea adăuga că este parte și din istoria acestui secol. Această încercare de biografie spirituală nu are alt scop decât acela de a aduce o contribuție la acest vast demers care este abia la început.

Dar tocmai aici încep dificultățile, deoarece echilibrul dintre partea „dumnezeiască" – manifestarea universală a vieții Duhului – și cea „umană" – înscrierea particulară a unei persoane în veacul acesta – este greu de stabilit în cazul Părintelui Sofronie, iar aceasta din mai multe motive, care țin în principal de reticența lui de a vorbi despre trecutul său într-un alt plan decât cel spiritual, dar și de stilul scrierilor sale.

Spre finalul vieții, împins de dragostea pentru Hristos, de nevoia lăuntrică de a mărturisi și a împărți cu alții roadele vastei sale experiențe, Părintele Sofronie a redactat o autobiografie spirituală: *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*. Sfidând „imperativul categoric"[19] al discreției evanghelice, și-a asumat riscul „să vorbească despre faptul că monahul de obicei păstrează înlăuntrul său prezența lui Iisus, ca pe o taină prețioasă, din teamă că «Iisus Se dă la o parte din mulțime» (cf. *In* 5, 13)"[20]. După exemplul Sfântului Simeon Noul Teolog, dar nu fără teamă sau scrupul, a „mărturisit experiența vieții sale". Dar făcând aceasta, a rămas foarte discret cu referire la modalitățile concrete ale

[18] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 275.

[19] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 5: „Și numai porunca lui Dumnezeu îndeamnă a ne ascunde viața lăuntrică de ochi străini, dar și instinctul firesc, duhovnicesc, oprește, ca un oarecare «imperativ categoric» de a necinsti taina sufletului ce stă înaintea lui Dumnezeu".

[20] Arhimandritul Sofronie, *Despre rugăciune*, traducere din limba rusă de pr. prof. Teoctist Caia, Mănăstirea Lainici, 1998, p. 142.

existenţei lui, mai ales asupra primilor douăzeci şi nouă de ani pe care i-a petrecut în lume.

Această reţinere depinde de mai mulţi factori. În primul rând, ţine de însăşi natura vieţii duhovniceşti potrivit Evangheliei. După cum bine a arătat sfântul Grigore de Nyssa, aceasta este fundamental mişcare şi privire înainte. Evident, pocăinţa este bună, dar nu trebuie să zăbovim prea mult pe detaliile păcatelor, pe trecut. Odată ce omul vechi a murit, viaţa sa plină de păcate şi de iluzii nu mai prezintă interes. În funcţie de modul în care revenim asupra trecutului, această operaţiune poate fi chiar periculoasă.

Această reţinere a Părintelui Sofronie mai depinde şi de natura însăşi a proiectului său de mărturie: să spună ceea ce Sfântul Duh a „săpat pe trupul vieţii sale", „a scris pe tablele de carne ale inimii sale" (*2 Co* 3, 3) şi ceea ce „a devenit conţinutul însuşi al fiinţei sale". Părintele scrie: „[...] ştiu [...] că nu am înfăptuit în actul vieţii mele ceea ce am cunoscut în experienţa rugăciunii..."[21]. „Rog pe întâmplătorul cititor: Nu căuta la mine, cel de nimic, ci caută la miezul celor spuse"[22], adică asupra istoriei „subiective" a experienţei sale: „Sfânta Sa mână necruţător mă arunca pe mine, nimicnicul, în hăuri de nedescris. «Acolo», într-o uimire până la adâncă îngrozire, m-am făcut văzător unor realităţi ce îmi depăşeau înţelegerea. Despre aceasta voi încerca să vorbesc în paginile ce urmează"[23]. „Mi-am asumat o sarcină de neîmplinit: a înfăţişa într-o carte ceea ce mi-a fost dat să trăiesc în vremea a zeci de ani ai «iadului pocăinţei» mele"[24].

Părintele Sofronie era aşadar mai puţin interesat să evoce circumstanţele precise ale vieţii sale, cât mai mult

[21] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 371.

[22] *Ibidem*, p. 180.

[23] *Ibidem*, p. 6.

[24] *Ibidem*, p. 136. Cf. şi *ibidem*, p. 365: „Scriu despre felul cum mi s-a dat să-mi trăiesc pocăinţa".

să reconstituie de manieră „involutivă" momentele cheie ale traiectoriei sale spirituale. Se va preocupa mai puţin de evenimentele lumii – acel „puţin zgomot în jurul unui suflet" despre care vorbeşte Robert Musil – cât mai ales de mişcările secrete ale fiinţei sale, tainicele „impulsuri ale inimii" sub acţiunea „ilogică" a Paracletului; se va apleca mai puţin asupra evenimentelor biografiei sale, cât mai ales asupra clipelor când era cercetat de Dumnezeu, care sunt semnul şi vectorul ei; mai puţin asupra cronologiei cât asupra „veşniciei deja prezente în timp", după cuvântul lui Charles Péguy. Explicându-şi demersul, Părintele Sofronie scria: „În momentul de faţă gândul meu se opreşte asupra câtorva din acele situaţii apăsătoare şi deznădăjduitoare, dar care mai apoi s-au dovedit a-mi fi devenit o preţioasă cunoaştere şi un izvor de puteri spre a săvârşi nevoinţa ce ne stă înainte tuturor"[25].

Pentru Părintele Sofronie, a-şi scrie autobiografia înseamnă a descoperi planul nevăzut al lui Dumnezeu din spatele planului văzut al vieţii sale; înseamnă a degaja *structurile* interioare, *mişcarea* profundă şi *orientarea* fundamentală a unei alte istorii, „sacre", care se joacă şi se desfăşoară în centrul cursului vieţii sale. *Structurile* se înnoadă, se articulează, se cristalizează în jurul clipelor – ireductibile, epifanice – în care Dreapta Dumnezeului Celui viu atinge fiinţa. *Mişcarea* nu e altceva decât Naşterea omului nou şi se hrăneşte cu pulsaţiile şi străfulgerările harului. *Orientarea* deschide destinul individual spre acel dincolo al său, într-o tensiune eshatologică înspre lumea ce va veni, Ziua a Opta, când totul va fi restaurat în Adevărul şi în Lumina primei zile.

În această perspectivă – transcendentală, supraistorică – ordinea aparentă a lucrurilor, derularea lor în timp con-

[25] *Ibidem*, p. 9.

tează prea puțin. Cu atât mai puțin cu cât nu doar că adevărul ființei, sensul și coerența profundă a istoriei unui suflet scapă în mod fundamental ordinii faptelor, evenimentelor și datelor, dar acțiunea Mângâietorului este orice, numai rațională și previzibilă nu. Părintele Sofronie scrie: „bogăția de neînchipuit a darurilor de Sus nu poate fi înfățișată într-o rânduială cronologică și logică organizată, iar eu voi lăsa deoparte o astfel de preocupare”[26]. Altfel spus, „zborul duhului în spațiul minții este de neînțeles, așa cum a spus Însuși Domnul în cuvântarea cu Nicodim: «Duhul unde voiește suflă, și glasul lui auzi, ci nu știi de unde vine și unde se duce; așa este tot cel născut din duhul» (*In* 3, 8)”[27].

Așadar, libertatea imprevizibilă a Mângâietorului, dar și capriciile memoriei, prea îndepărtată și întrețesută cu goluri pentru a putea pretinde o reconstituire precisă: „După trecerea a mai bine de cincizeci de ani, nu îmi este cu putință să-mi amintesc cronologic firul evenimentelor vieții mele lăuntrice”[28]. Părintele Sofronie își amintește mai puțin de cursul exterior al vieții sale, cât îi reconstruiește curba interioară. Demersul său ține mai puțin de retrospectivă, cât de „retrospecția” dragă misticilor tuturor timpurilor. În plus, el scrie la o vârstă la care, după cum atât de bine a spus-o filosoful creștin Jean Guitton, „percepția pe care o avem asupra timpului se transformă. Timpul nu se mai aseamănă cu o jerbă, o explozie, un foc de artificii, o invenție. În loc să se desfășoare, se adună, se rezumă. Devine asemănător unei spirale în care orbitele par a urca înspre un punct imobil indivizibil”[29]. Această tendință era cu atât mai puternică la Părintele Sofronie cu cât, pentru el – ca și pentru toți cei

[26] *Ibidem*, p. 138.

[27] *Ibidem*, p. 9.

[28] *Ibidem*.

[29] Jean Guitton, *Une vie dans le siècle*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1988, p. 11.

care au un spirit mai degrabă pictural decât muzical – timpul era în primul rând o dimensiune a spațiului.

Acum înțelegem mai bine neclaritatea, lacunele, trecerile abrupte, caracterul uneori dezordonat al gândirii, cuvintelor și textelor sale. Bineînțeles că Părintele Sofronie și-a povestit autobiografia spirituală, dar a făcut-o în maniera sa foarte personală, potrivit liniilor încâlcite ale unei logici neeuclidiene, pentru care cea mai scurtă cale dintre două puncte nu este o linie dreaptă – afară numai dacă Dumnezeu este Acela care scrie drept cu ideile curbe ale omului; potrivit mișcărilor unei gândiri în spirală și ale unui stil în arabescuri „catolice" am putea zice, în grija lor permanentă de a îmbrățișa „totalitatea" (credinței, experienței, ființei, realului), „holografice" până și în maniera lor de a integra acest întreg în fiecare parte. Supunându-se mișcărilor Sfântului Duh, Părintele Sofronie nu va avea răgaz în a încâlci traseele și cronologiile în scrierile și conversațiile sale. Cu o artă caracterizată de omisiune, amestecă temporalitățile, înlănțuiește epoci, țese corespondențe subtile și misterioase între experiențe ale duhului din perioade diferite.

Textul de față, care va avea mai multe părți, reprezintă așadar o încercare, o tentativă de a realiza imposibilul, de a uni trei proiecte aparent ireconciliabile. *Primo* – claritatea și pedagogia obligă – să încerc să stabilesc un minimum de ordine în ceea ce rezistă și se sustrage oricărei logici, să reconstitui o cronologie, să reînscriu într-o traiectorie liniară momentele cheie ale existenței pământești a Părintelui Sofronie, circumstanțele și evenimentele concrete ale traiectoriei sale umane în acest veac. *Secundo*, prin acest parcurs „logic", să lămuresc materia intimă a vieții sale pusă cu totul în mâinile lui Dumnezeu[30], să degajez corespondențele simbolice

[30] Cf. *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 6: „Cele ce s-au petrecut

dintre dramaturgia spirituală a lui Hristos şi a sa, să regăsesc momentele inefabile şi tainice ale sufletului său, numeroasele ocazii în care „Degetul lui Dumnezeu s-au întipărit neşters pe trupul vieţii mele”[31]; altfel spus, să îmbrăţişez fluctuaţiile spiritului, ale viziunii sale, sub lucrarea harului şi în diferitele experienţe ale Luminii dumnezeieşti. *Tertio*, la confluenţa eternului cu circumstanţialul, a Istoriei cu Providenţa, să evoc sintetic temele esenţiale ale reflexiei Arhimandritului şi aspectele cele mai semnificative ale învăţăturii lui. Părintele Sofronie s-a străduit de-a lungul întregii sale vieţi să stabilească o legătură între experienţele sale spirituale, maniera în care Hristos i S-a manifestat şi fundamentele credinţei ortodoxe, într-o muncă neîncetată de aprofundare şi rafinare a conştiinţei sale dogmatice[32].

Pentru a duce la bun sfârşit această muncă, m-am bazat pe cărţile Părintelui Sofronie, pe conferinţele sale, pe conversaţiile pe care le-am putut avea cu el şi cu unii dintre apropiaţii săi. Înainte de a intra în miezul problemei, doresc – păstrând proporţiile – să reiau pe socoteala mea ceea ce Părintele Sofronie scria la finalul cărţii sale despre Sfântul Siluan: pentru ca nimic să nu păteze experienţa, viaţa şi cuvintele Părintelui Sofronie, îl rog pe cititor să arunce asupra mea întreaga responsabilitate a greşelilor care inevitabil se vor fi strecurat în această încercare de biografie spirituală.

---

cu mine nu au fost nicicum urmarea propriei iniţiative”.

31 *Ibidem*, p. 215.

32 Cf. *Ibidem*, p. 139: „Mă hotărăsc să-mi continui scrierea cu mai puţine pretenţii faţă de sine-mi, punând înainte cazuri aparte din experienţa mea de mai mult de o jumătate de veac în legătură cu datele de temei ale credinţei noastre aşa cum le-am înţeles eu: Dumnezeul Dragostei este Treimea cea de-o-fiiere şi nedespărţită; Fiinţa Absolută este Personală, şi legăturile noastre cu Dumnezeul Personal sunt, de asemeni, mai întâi de toate personale”.

Rana Absolutului

„Domnul este negrăit de îndurat, însă El Se socoteşte cu măsura dăruirii noastre Lui; cu alte cuvinte, El ni Se dăruieşte în măsura în care noi *suntem gata*, în libertatea noastră, să Îl primim”[33]. Taină de nepătruns a persoanei şi a Proniei dumnezeieşti. Toţi oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu, dar nu toţi au aceeaşi sete mistuitoare de El. În marea Sa milă, Dumnezeu nu este drept potrivit justiţiei – egalitare – a oamenilor: nu Îşi împarte darurile tuturor în acelaşi fel. În preştiinţa Lui neţărmurită, ştie dinainte răspunsul pe care fiecare fiinţă, fundamental liberă, îl va da chemării şi iubirii Sale.

Astfel, există fiinţe care, încă de la naştere, sunt rănite de Absolut. Arhimandritul Sofronie, pe numele său civil Serghei Simeonovici Saharov, a fost unul dintre aceştia. S-a născut în Rusia, în plină perioadă ţaristă, la 22 septembrie 1896, la Moscova, într-o familie ortodoxă numeroasă – erau cinci fraţi şi patru surori. Tatăl său, Simeon, era marochinier. Mama sa, Ecaterina, era profund credincioasă şi devotată Bisericii şi îl văzuse pe Sfântul Ioan de Kronştadt; alături de doică, era sufletul casei şi le-a oferit copiilor săi o solidă educaţie morală şi religioasă. Între fraţii şi surorile lui, Simeon va ajunge şef de orchestră la Teatrul Balşoi, Boris, director al departamentului mecanic al transporturilor de suprafaţă din Moscova, Gheorghe, economist delegat la ambasada sovietică de la Paris, Alexandru, director de studii economice într-un minister de stat, Zenaida, profesoară de muzică clasică, iar Ecaterina, coristă în orchestra căilor ferate sovietice. Însă cel de care s-a simţit cel mai apropiat a fost fratele său mai mic, Nicolae (1898-1979),

[33] *Ibidem*, p. 148.

expert contabil, care a fost surghiunit de două ori de puterea comunistă pentru angajamentul său față de Biserică, deoarece atitudinea lui era considerată ca fiind agitație și propagandă anti-sovietică.

Botezat în Biserica Ortodoxă, Părintele Sofronie a cunoscut de la o vârstă fragedă pe „Dumnezeul Cel Viu" și „dragostea și lumina lui Hristos"; ieșind din biserică în brațele celor care îl purtau, a simțit prezența de neuitat a Luminii necreate. De când era mic de tot s-a „cufundat în rugăciune", dar viața lui va fi cu toate acestea un lung „drum prin încercări".

Foarte devreme, din adolescență, l-a cuprins setea de o cunoaștere „desăvârșită și atotcuprinzătoare": „lăuntric se aprinsese în mine focul bunelor doriri, căutarea desăvârșirii caracteristică tinereților, avânturi către lumina cunoașterii atotcuprinzătoare"[34]. Așa cum avea să spună mai târziu unui pustnic, la începutul vieții sale în Muntele Athos, o asemenea cunoaștere este esențială, vitală; ca un marinar, omul are într-adevăr nevoie de o stea, fie ea și foarte îndepărtată, pentru a se ghida și a ști dacă se află pe drumul cel bun[35].

Când Părintele Sofronie pierde credința copilăriei, gândul la veșnicie, la infinit, la „ceea ce rămâne pentru totdeauna" îl chinuie. Aceasta face obiectul a lungi și intense discuții cu fratele său Nicolae, pe care îl consideră mai înțelept decât el și de la care învață multe. Revine mereu la aceleași întrebări metafizice, ultime și teribil de chinuitoare: „Unde mergem noi cu toții?... Până unde putem ajunge?... Care este «sfârșitul» nostru?"[36]. „[...] unde se află sensul venirii noastre în această lume? Iar eu... de ce m-am născut? [...] Vecinic oare sunt eu, precum și tot omul,

[34] *Ibidem*, p. 10.

[35] *Ibidem*, p. 87.

[36] *Ibidem*.

sau toţi ne ducem împreună în întunerecul nefiinţei?”[37]. După cum scrie tot el, „a nu cunoaşte toate acestea este un coşmar de neîndurat, un nesfârşit chin. Obiectul căutării este unul măreţ. Dar numai gândul la totala neputinţă de a ajunge la Cel căutat îmi risipea orice însuflare, şi deznădejdea îmi cuprindea sufletul: mai bine nu mă năşteam. Liniştit în cele din afară, lăuntric eu mă frământam”[38].

Foarte curând, Părintele Sofronie va deveni conştient de caracterul profund al tragicului existenţei umane, în primul rând prin intermediul marii literaturi ruse, pe care o frecventează asiduu. În marea majoritate a cărţilor descoperă acelaşi sindrom al iluziei şi disperării: „seminţele tragediei [...] sunt semănate atunci când omul se găseşte în întregime captivat de un ideal. Pentru a atinge acest ideal este gata să rişte orice sacrificiu, orice suferinţă, chiar viaţa însăşi. Dar atunci când se întâmplă să-şi realizeze obiectul năzuinţei sale, acesta se dovedeşte a fi o himeră inconsistentă: realitatea nu corespunde cu ceea ce el avea în minte. Această tristă descoperire duce la o disperare profundă, la un spirit rănit, la o moarte monstruoasă”[39]. Faptul că acest ideal ar putea fi dragostea, arta, ştiinţa, bogăţia sau puterea nu schimbă cu nimic lucrurile. „Am dobândit puterea supremă... dar fericirea e departe de sufletul meu” spune Boris Godunov – citat de Părintele Sofronie –, care conchide: „viaţa omenească este în mod inevitabil împletită cu suferinţa. [...] Pecetea distrugerii e pusă pretutindeni”[40].

Dar, în curând, tragedia realului o va depăşi pe aceea a ficţiunii. Dacă Dumnezeu a murit (Nietzsche), totul e

[37] *Ibidem*, p. 10.

[38] *Ibidem*, pp. 87-88.

[39] Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, ed. a II-a, traducere din limba engleză şi prezentare de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 43.

[40] *Ibidem*, p. 44.

permis (Dostoievski); Istoria a devenit noua religie (Hegel, Marx), ai cărei primi mari preoți vor fi Lenin și Troțki. În 1914 lumea ia foc: Marele Război absurd, sângeros, un diluviu de fier și foc înghite cultura occidentală. Rusia ridică armele împotriva Germaniei. Mii de soldați vor cădea pe câmpul de luptă. Format la trei școli de ofițeri în timpul acestei perioade, Părintele Sofronie scapă de acest masacru. Nu merge pe front. Înrolat la trupele de genişti, are sarcina de a camufla podurile. Ironia sorții face ca tocmai el, care în curând urma să fie chemat să facă invizibilul vizibil, lucrează acum ca să facă vizibilul invizibil! Cu toate acestea, suferă cumplit. Deja poartă în sine durerea celuilalt: „Nu mă puteam împăca cu faptul că o mulțime de vieți tinere se curmă cu sila și, pe deasupra, cu nebună sălbăticie. Eu însumi mă puteam afla în rândurile lor, iar sarcina mea ar fi fost să omor oameni necunoscuți mie, care la rândul lor ar fi căutat să termine cu mine cât mai repede”[41].

În 1917, pe când Primul Război Mondial se apropia de sfârșit, o nouă eshatologie însângerată aprinde Rusia: revoluția din octombrie. Pentru Părintele Sofronie aceasta înseamnă prăbușirea totală a speranțelor și visurilor sale de tinerețe. Este întemnițat de două ori de către CEKA[42] la închisoarea din Liubianka.

Pomenirea morții

Acum, când lumea se răstoarnă, explodează, Părintele Sofronie simte dintr-o dată cum, pe tăcute, ceva complet nou urcă în el. „În întreaga lume aveau loc evenimente ce puneau temei unei noi ere în istoria omenirii” – scria el – „dar duhul meu nu se oprea asupra lor. Multe se năruiseră în jurul meu,

[41] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 10.

[42] Poliția bolșevică.

însă prăbuşirea mea lăuntrică era mai intensă – sau, ca să zic aşa, un moment mai important pentru mine”[43].

În interiorul lui se nasc gânduri de nestăpânit, dincoace sau dincolo de orice reflecţie logică. Trece la un alt nivel de conştiinţă, non-dualistă: „Duhul ce mă stăpânea mă rupea de la Pământ şi mă aflam aruncat într-un tărâm întunecat unde *vreme nu mai este*”[44]. Părintele Sofronie experiază ceea ce el numeşte „pomenirea morţii”. Nu doar simplul *memento mori*, drag tradiţiei ascetice a Bisericii – amintirea permanentă a propriei morţi, ca instrument al *metanoiei* (pocăinţei) –, ci un vertiginos plonjon al conştiinţei „în prăpastia veşnică a neantului”. Independent de războiul care vuieşte în jurul lui, universul exterior îi apare ca o „năluci-re gata să dispară în orice clipă”. Cu moartea, cu căderea sa în nefiinţă, are sentimentul că tot ceea ce cunoaşte, apropiaţii săi, neamul omenesc, cosmosul şi chiar Dumnezeu, se aneantizează complet, „fără să lase vreo urmă”. Altfel spus, „întreaga fiinţă făcută şi nefăcută se pierde în hăul cel fără de fund al întunericului uitării”[45].

Rezultatul acestei experienţe ambigue are multe faţete, este paradoxal.

În primul rând, Părintele Sofronie trăieşte această „pomenire a morţii”, care îi ia în stăpânire voinţa, ca pe o apocalipsă interioară şi personală. Un chin insuportabil. Se simte prizonierul unui zid opac care se înalţă în faţa lui şi care nu lasă să strălucească nicio lumină. Aceste întunecimi insondabile îl aruncă în cea mai adâncă spaimă şi nelinişte. Acestea îl rănesc pe dinăuntru, îl duc spre deznădejde. Se vede suspendat „deasupra unei prăpăstii fără fund”, spectator zdrobit de sfârşitul de neocolit al istoriei universale.

---

[43] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 11.

[44] *Ibidem*, p. 12.

[45] *Ibidem*, pp. 266-7.

Apoi, „pomenirea morţii" îi dă un acut sentiment al caracterului efemer al lucrurilor pământeşti, un simţ ascuţit al deşertăciunii lumii, a existenţei şi a „*tuturor agonisirilor pe Pământ*". Din moment ce totul trebuie să moară, să cadă în uitare, nimic din ceea ce este coruptibil – avere, putere, cunoaştere, cu tot cu arta şi relaţiile dintre oameni – nu are valoare; suferinţa e absurdă. În ochii lui, tot ceea ce nu trăieşte în veşnicie îşi pierde raţiunea de a fi. „[...] adevărata viaţă nu ne este dată. Toate evenimentele mondiale nu sunt mai mult decât o scârbavnică bătaie de joc asupra omului"[46].

În sfârşit, această experienţă a „pomenirii morţii" alimentează în el „gânduri cumplite: mânia împotriva Celui ce l-a zidit": „Muncit de neînţelegerea a ceea ce se petrecea cu mine, mă porneam la luptă cu Dumnezeu; gândeam despre El ca despre un Stăpânitor Vrăjmaş: «Ce vrăjmaşă stăpânire smulsu-m-a dintru-a nu fi?» (Puşkin)"[47]. Părintele Sofronie merge până într-acolo încât regretă că nu are în mâini „o asemenea sabie cu care să pot spinteca «blestematul pământ» (cf. *Fc* 3, 17) şi astfel să pun capăt acestui nesuferit absurd". Dar adaugă imediat: „Din fericire, astfel de amaruri nu au pătruns niciodată în inima adâncă: acolo locul era ocupat"[48]. În mod inconştient, „dincolo de toate paroxismele deznădăjduirii", certitudinea că „Atotputernicul nu poate fi altcumva decât *bun*" şi speranţa care decurge din aceasta au rămas vii în inima sa: „De nu ar fi fost aşa, atunci de unde la mine ideea unei fiinţe Bune?" se întreabă Părintele Sofronie, reluând, în mod curios, argumentaţia raţionalistă a lui Descartes despre existenţa lui Dumnezeu.

[46] *Ibidem*, p. 11.

[47] *Ibidem*, p. 14.

[48] *Ibidem*, p. 15.

De fapt, dincolo de tentaţia absurdului şi a revoltei contra lui Dumnezeu, această experienţă – şi tocmai aici e paradoxul – îl deschide adâncurilor veşniciei şi tainei persoanei. Ea îi descoperă de fapt „orizonturile unei alte Realităţi", un alt plan – nepământesc şi de necuprins cu mintea – al existenţei. Fiinţa nesfârşită bate la uşa sufletului său, întors spre sine însuşi, încă orb şi fără pricepere: „Duhul meu însă se îndrepta nu către pământ, ci către Cel pe Care încă nu-L cunoşteam, dar de Fiinţa Căruia eram încredinţat. Eu nu Îl cunoşteam, dar El era cumva cu mine, dispunând deplin de mijloacele pentru mântuirea mea. El plineşte cu Sine toate, însă de mine se ascundea"[49]. Părintele Sofronie „vede" moartea, nu doar în trupul sau în formele sale terestre, ci şi în veşnicie, într-o asemenea măsură încât se simte „despicat într-un chip ciudat: duhul meu trăia în tainica sferă pentru care nu găsesc expresii în cuvânt, însă logica şi starea sufletului meu trăiau, s-ar zice, obişnuita lor rânduială de zi cu zi, precum la toţi ceilalţi oameni"[50].

Aşadar, deschiderea spre infinitul lui Dumnezeu, dar şi contemplarea principiului absolut al persoanei. „[...] dintr-o dată, în inimă, îmi vine gândul: Dacă omul poate suferi atât de adânc, atunci, după firea lui, el este ceva mare"[51]. Altfel spus, întrucât omul poate să îşi trăiască propria moarte ca aneantizare a întregului univers şi a Creatorului Însuşi, este pentru că el e într-adevăr „după chipul lui Dumnezeu", capabil, prin puterea dragostei dumnezeieşti, să conţină în sine şi pe Dumnezeu şi cosmosul creat, centru al universului mai scump în ochii Creatorului decât toate celelalte realităţi create. Iar esenţa persoanei este dragostea, adică suferinţa: „Când mă uitam la oameni, înainte de a putea gândi ceva îi

[49] *Ibidem*, p. 13.
[50] *Ibidem*, p. 15.
[51] *Ibidem*, p. 13.

vedeam sub stăpânirea morții, murind, și inima mi se umplea de compătimire pentru ei”[52].

În mod ciudat, prin această „pomenire a morții”, Părintele Sofronie face o primă experiență a nepătimirii, stare a sufletului eliberat de patimile sale. De bună seamă că aceasta nu are încă forma „pozitivă, care se arată ca deplină putere a dragostei lui Dumnezeu”, dar nici nu are „un caracter curat negativ”. Cu alte cuvinte, „potrivnic dragostei”. Mai precis, pomenirea morții „scoate duhul nostru din gravitația pământului. Fiind o putere ce se pogoară de Sus, ea ne ridică și pe noi mai presus de patimile pământești, ne slobozește de stăpânirea și legătura pe care o au poftele vremelnice asupra noastră”[53]. Prin aceasta, „ea pune început schimbării radicale a lucrării întregii noastre vieți” și „în chip firesc, ne face sfânt-trăitori. Fie și într-o formă negativă, dar ea ne lipește strâns de Cel Veșnic”[54].

Care ar fi concluzia? Această trecere prin „pomenirea morții” va pregăti duhul Părintelui Sofronie „spre o mai reală înțelegere a Descoperirii creștine și a teologiei al cărei temei este experiența unei alte ființări”[55]. Părintele scrie: „Astfel, «sub semnul minus», se dezvăluia în lăuntrul meu adâncul Ființei. Lumea materială își pierdea consistența, iar vremea – întinderea. Eu mă munceam, neînțelegând ce se petrece în mine. În acea vreme nu aveam încă nicio idee despre învățătura Părinților Bisericii, despre experiențele lor. Ca urmare a unui gol atât de important în cunoștințele mele, m-am lăsat atras de filosofia mistică a Orientului necreștin. În nebunia mea, socoteam să aflu în ea o ieșire din groapa în care mă afundam. Nu puțină vreme prețioasă am pierdut din această pricină”[56].

[52] *Ibidem*, p. 17.

[53] *Ibidem*, p. 18.

[54] *Ibidem*.

[55] *Ibidem*, p. 19.

[56] *Ibidem*, pp. 13-14.

Fascinația Orientului

Cum s-a produs această „rătăcire", această reorientare a credinţei sale din copilărie înspre filozofiile orientale non-dualiste? Pentru a folosi chiar cuvintele sale, cum de Părintele Sofronie a „căzut cu căderea primului nostru părinte", Adam? Cum de Dumnezeu „l-a părăsit"?

Totul pare să se fi produs brusc, la vârsta de 17-18 ani. Într-o dimineaţă, pe când Părintele Sofronie se plimba pe o stradă din Moscova, un gând îl loveşte din plin, se imprimă în mintea sa: „Absolutul nu poate fi «personal», iar veşnicia nu poate fi cuprinsă de «psihica» iubirii evanghelice"[57]. Nu e decât psihism şi încă un „psihism demn de dispreţ". Atunci mistica orientală i se pare mai profundă decât creştinismul, iar conceptul unui Absolut suprapersonal – principiu nenumit şi de nenumit, care transcende tot ce e relativ – mai satisfăcător decât cel al unui Dumnezeu personal.

Interesul Părintelui Sofronie, mai cu seamă cel pentru hinduism şi budism, este mai mult decât speculativ. Înăbuşind bunul obicei de a se ruga Dumnezeului copilăriei lui, se îndepărtează de rugăciune şi se îndreaptă spre metodele de meditaţie necreştine, în cazul de faţă Rāja-yoga[58]. Obiectivul? Să revină la „Fiinţa pură" şi veşnică ce

[57] *Ibidem*, pp. 39-40.

[58] Cuvântul *yoga* (de la sanscritul *Yug* care înseamnă „a lega") desemnează un ansamblu de sisteme filozofice şi practici centrate pe învăţarea de tehnici care vizează eliberarea spiritului din legăturile sale materiale. Se constituie dintr-un antrenament fizic, spiritual şi moral, având drept discipline concentrarea, meditaţia, lucrul cu respiraţia şi separarea simţurilor de obiectul lor. Aceste tehnici au fost de foarte timpuriu clasificate şi codificate, în funcţie de mijloacele folosite: acţiune fără dorinţa de răsplată (*Karma-yoga*), adorare şi dragoste mistică (*Bhakti-yoga*), antrenamentul corpului (*Hatha-yoga*), sublimarea energiei sexuale (*Kundalini-yoga* şi *Laya-yoga*), recitarea de formule (*Mantra-yoga*), cunoaştere sau gnoză (*Jyâna-yoga*), acţine „gândită" şi „rea-

se află la originea tuturor lucrurilor, să atingă perfecţiunea fiinţei „depăşind în sine principiul personal, ca fiind o formă vremelnică a fiinţării ce ne îngrădeşte în toate manifestările noastre”[59]. Concret, asta înseamnă să se străduiască „printr-o concentrare voită a minţii” să elibereze mentalul de orice imagine sau gând, de tot ce e relativ şi trecător, legat de o formă vizibilă şi invizibilă, sensibilă şi inteligibilă, de existenţă cosmică. În fond, nimic altceva decât să se dezbrace de materialitatea corpului şi de sensibilitatea sa.

Părintele Sofronie se confruntă cu nenumărate întrebări de nerezolvat: „Dar cine cunoaşte? Cine se determină pe sine? [...] Dacă eu am purces din principiul cel fără de început, atunci cum s-a putut petrece o degradare atât de adâncă în fiinţa mea? De ce acum cu atâta trudă caut despărţirea de trup, spre a redeveni ceea ce am fost întotdeauna şi ceea ce, după rostuirea abstractă a viziunii mentale, nici nu am încetat a fi?”[60].

Antrenat de ani lungi de rugăciune, Părintele Sofronie face progrese rapide în meditaţie. Ţinându-se în mod voit departe de treburile lumeşti, gustă ore de „linişte”, de „odihnă” şi de „îndulcire intelectuală”. Se delectează cu această stare complet liberă de orice urmă de senzualitate carnală, care îl eliberează de grijile lumii şi îl ridică deasupra a ceea ce îl înconjoară. În momentul unor elanuri mai puternice, îşi vede „mintea ca o lumină”[61].

Va trăi în această stare, pe care o califică drept „orbire duhovnicească”, pentru o perioadă destul de lungă,

---

lă” (*Rāja-yoga* sau „yoga regală”). Toate aceste tehnici au ca scop ultim unirea intimă a spiritului uman cu Principiul universal, sau cu Divinitatea (Louis Frédéric, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1987, p. 1157).

59 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 32.

60 *Ibidem*, p. 32.

61 *Ibidem*, p. 224.

fără să vadă în ea nicio formă de păcat. Cu toate acestea, dobândeşte puţin câte puţin convingerea că se află pe un drum greşit, că se îndepărtează de Fiinţa adevărată, reală, şi că dimpotrivă, se îndreaptă spre nefiinţă. Dar, după cum scrie chiar el, „pe orizontul duhului meu nu exista încă o cunoaştere temeinică”[62].

Astfel, atingând pragul vârstei adulte, Părintele Sofronie va abandona pe Cel care este „Adevărul viu” pentru a se îndrepta spre un alt Absolut, impersonal, pentru a „aluneca în adâncul întunericului nefiinţei”, a sluji „dumnezeului filosofilor, care în realitate nu există”. Şi tot el adaugă: „mare prăpăd este ignoranţa duhovnicească. [...] Mult m-au costat pe mine însumi rătăcirile care mă atrăseseră vreme de şapte-opt ani”[63].

Decenii mai târziu, va da acestei „aberaţii” – în care vedea o influenţă a Vrăjmaşului – patru explicaţii.

Prima este circumstanţială: influenţa cărţilor de mistică orientală şi a întâlnirilor avute cu reprezentanţi al acestor spiritualităţi – se pare că profesorul de muzică a uneia dintre surorile lui era originar din India. Trebuie spus că la începutul secolului, Rusia trăia într-o veritabilă atmosferă *New Age*: de la teozofie (fondată de Elena Blavatsky) la antropozofie (creată de Rudolf Steiner), trecând prin religiile tradiţionale (budism, hinduism), şamanismul, astrologia, ştiinţele oculte, sincretismele de genul celui dezvoltat de Georges Gurdjieff şi avatarurile idealismului german, „gnozele” cele mai diverse înfloreau şi se bucurau de un mare succes în mediile intelectuale.

Al doilea motiv este de ordin ontologic, legat de însăşi natura omului: Creatorul respectă libertatea omului, libertate care este principiul fundamental al creaţiei „după chi-

[62] *Ibidem*, p. 33.

[63] *Ibidem*, pp. 14 şi 279.

pul lui Dumnezeu". Oricine spune libertate, spune alegere, adică posibilitatea de se îndepărta de Dumnezeu într-un act de autodeterminare: este „aspectul negativ, tragic al voinţei libere, dar e o condiţie indispensabilă ca noi să ne putem împărtăşi de o viaţă cu adevărat dumnezeiască, viaţă care nu poate fi predeterminată"[64].

A treia explicaţie este de ordin filozofic, efectul „raţiunii decăzute": confuzia dintre „persoană" şi „individ", două noţiuni diametral opuse pentru teologia ortodoxă: „în credinţa copilărească [...], Persoana şi Vecinicia se îngânau în chip firesc. Astfel, personalismul creştin pe care îl primisem din vârsta copilărească, [...] a devenit problema cea mai importantă pentru mine: Fiinţa absolută, poate ea fi personală?" „[...] nu puteam gândi Principiul Absolut ca fiind personal"[65]. „Însuşi cuvântul «persoană» în acea vreme se identifica cu conceptul individuumului. Nu este oare nebunie a atribui o astfel de dimensiune Fiinţei Absolute?"[66].

În sfârşit, al patrulea motiv este unul duhovnicesc: mândria. Mai precis, „o mişcare puternică de orgoliu orb", care îl face să piardă darul harului din copilăria sa: Dragostea şi Lumina lui Hristos.

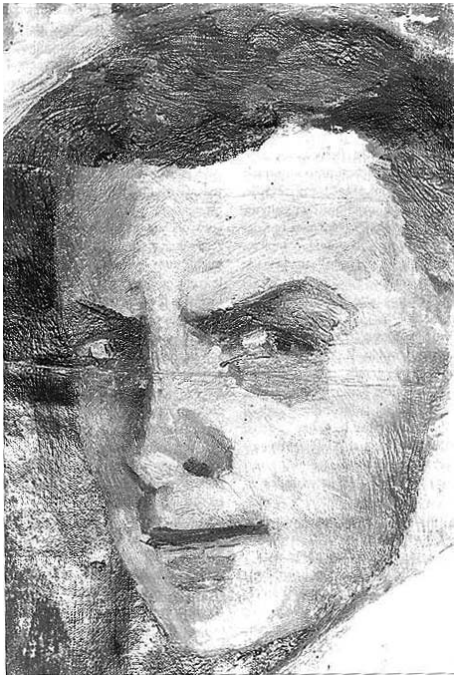
Pasiunea pentru pictură

Paralel – cea de-a doua formă pe care o ia căutarea Absolutului –, Părintele Sofronie se consacră marii sale pasiuni, pictura, pe care a studiat-o la Şcoala de Pictură, Sculptură şi Arhitectură din Moscova. Aici se dăruieşte trup şi suflet, lucrează cu îndârjire în „atelierul său larg şi liniştit" de la ultimul etaj al unei case înalte dintr-un car-

[64] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 77.

[65] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 32-33.

[66] *Ibidem*, p. 279.



Serghei Simeonovici Saharov, Autoportret *(1918)*

tier liniştit. „Mă grăbeam să trăiesc: mă temeam să pierd fiece ceas, năzuiam să dobândesc un maxim de cunoaşteri, nu numai în domeniul artei mele, ci şi în general”[67].

Activitatea de pictor a Părintelui Sofronie se înscrie într-una dintre cele mai creatoare şi mai fecunde perioade ale artei ruseşti, o perioadă de confluenţe în care vor apărea figuri prestigioase precum Vasili Kandinsky (1866-1944), Kazimir Malevici (1878-1935), Marc Chagall (1887-1985). Mai ales anii dintre revoluţia din 1905 şi 1914 sunt marcaţi de o efervescenţă culturală extraordinară, un tumult artistic, literar, filosofic şi teatral fără precedent, o abundenţă fabuloasă

[67] *Ibidem*, p. 16.

de forme şi creaţii. Este apariţia unei noi generaţii de tineri artişti, care se revoltă împotriva autorităţilor trecutului, împotriva normelor, convenţiilor şi tradiţiilor estetice seculare. Este sfârşitul artei imperiale, academice, mitologice şi ornamentale moştenite de la Renaştere, afirmarea avangardelor susţinute de bogaţii comercianţi moscoviţi precum Morozov şi Tretiakov. Odată cu revoluţia industrială, avântul capitalismului, ascensiunea fulgurantă a burgheziei luminate din domeniul comerţului, declinul aristocraţiei – complet mumificată şi sărăcită de abolirea iobăgiei din 1861 –, arta a ieşit din academii, s-a democratizat. Statutul artistului s-a schimbat. După cum scria Jean-Luc Daval, specialist al acestei perioade a artei, „toate sistemele par depăşite; artistul nu mai găseşte alt adevăr decât autenticitatea experienţei sale fenomenologice sau spirituale, decât fidelitatea faţă de intuiţia sa. [...] Arta oficială continuă să producă pentru a satisface şi a linişti, arta modernă caută. [...] Descoperind în străfundurile lor noi realităţi, artiştii trebuie să distrugă obişnuinţele figuraţiei pentru a le face perceptibile; aspirând la o nouă reprezentare, trebuie, în acelaşi timp, să pună bazele unui nou limbaj. [...] Artistul va apărea de acum înainte ca un profet; nu mai ilustrează, ci revelează”[68].

Această critică a tradiţiilor sclerozate, această sete de noutate în plan estetic nu vine de una singură. Ea este inseparabilă de noile viziuni asupra lumii şi omului care apar în ştiinţă (Einstein), politică (marxismul), psihologie (Freud), metafizică (ateismul şi atracţia pentru religiile orientale). Îmbrăţişând toate formele artei, vizând o transformare a modului de a fi al individului şi al societăţii pe de-a-ntregul, aceasta trece fie prin revenirea la izvoare, fie printr-o deschidere către Occident.

[68] Jean-Luc Daval, *Journal de l’art moderne 1884-1914. Les années décisives*, Éditions Skira, Genève, 1979, p. 12.

În realitate, scena intelectuală rusă este împărţită de două curente. Pe de o parte, *slavofilii* caută să îşi ancoreze arta în tradiţia Rusiei vechi, să îşi regăsească rădăcinile asiatice şi Orientul pierdut, ca leagăn al oricărei forme de cultură umană, să pună în valoare bogăţiile şi originalitatea geniului artistic naţional inspirându-se tocmai din arta populară şi din icoane. De cealaltă parte, *occidentaliştii* văd în cultura europeană modelul de urmat, o referinţă de care trebuie să se ţină seama în purificarea şi reînnoirea artei ruseşti.

Unde se situa Părintele Sofronie? Om al secolului al XIX-lea, mai degrabă centrat asupra lumii sale interioare decât angajat în treburile lumeşti, îndrăgostit de marii autori ai literaturii ruse, cu greu ni-l imaginăm potrivindu-se pasului impus de campionii nihilişti ai avangardei, care se proclamau pentru tot ceea ce era împotrivă şi împotriva a tot ceea ce era pentru, recomandând ca Dostoievski, Tolstoi şi ceilalţi să fie azvârliţi peste bord şi considerându-l pe Puşkin drept „bătătura vieţii ruseşti”[69].

Paralel cu această efervescenţă artistică, revoluţia bolşevică îşi urmează cursul. Roşii au câştigat războiul civil, dar tânăra Rusie sovietică este sleită de puteri. Războiul, foametea, epidemiile au decimat populaţia. Economia, complet dezorganizată, se duce de râpă. Frustrările se acumulează în rândul populaţiei. Viaţa cotidiană este o luptă de fiecare clipă pentru supravieţuire.

Părintele Sofronie nu mai reuşeşte să lucreze în acest climat agitat. Decide să plece în Europa şi în marile ei centre ale artei, recunoscute în întreaga lume, care sunt acum Berlinul, Münchenul, Parisul, Veneţia, Florenţa. Prin forţa lucrurilor, va face şi el această călătorie aproape „iniţiatică”, pe care o făcuseră numeroşi artişti ruşi din vremea sa.

[69] Valentine Marcadé, *Le Renouveau de l’art pictural russe 1863-1914*, Éditions L’Âge d’Homme, Lausanne, 1971, p. 217.

După mişcarea „Lumea artei" creată în jurul unor personalităţi precum Serghei Diaghilev (1872-1929), care a organizat la Paris prima mare expoziţie de artă rusă pentru Salon d'Automne de la Grand Palais, pelerinajul în Occident, călătoria de studii în Europa, în care înfloreau avangardele, devenise aproape obligatorie. Marile centre culturale europene, lumina unui Monet, culorile unui Matisse, îndrăznelile unui Picasso atrăgeau toate privirile. Vasili Kandinsky a lucrat mai mulţi ani la München. Colecţionari prestigioşi, ca Ivan Morozov, adunau în casele lor capodopere de Gauguin, Cézanne, Van Gogh. La Moscova, expoziţiile pictorilor francezi sunt tot mai dese. În plină fierbere lăuntrică, creatorii ruşi au nevoie de aer, de spaţiu, de libertate, de contact cu alte surse de creativitate.

Părintele Sofronie părăseşte aşadar Rusia în 1921. Petrece câteva luni în Italia şi Germania – mai ales la Berlin – şi ajunge în 1922 la Paris. Ţara care îl primeşte este, după cum spune Jean Lacouture, „un mare trup sfâşiat, îndobitocit, beat de mândrie"[70]. Franţa a câştigat războiul, dar e mahmură a doua zi după măcel, are inima îndoliată şi gustul acru de sânge pe buze. Glorioasele şi eroicele valori ale Franţei tradiţionale sunt în zdrenţe. Idealul – moştenit din Iluminism – al unei raţiuni care face pace şi ordine în lume s-a prăbuşit în masacru. Marile visuri ale culturii umaniste occidentale au fost răpuse de ura şi furia distrugătoare. E ceasul mâniei şi al disperării. Dar, în acelaşi timp, din imensele cimitire scăldate de lună se naşte o puternică sete de renaştere şi de viaţă, o formidabilă dorinţă de a construi un om nou. Acestea îşi găsesc expresia mai ales în religia comunismului şi în aventura suprarealismului, în utopia unei societăţi egalitare şi a unei fiinţe conştiente de inconştientul său.

[70] André Malraux, *Une vie dans le siècle*, (Points-Histoires), Éditions du Seuil, Paris, p. 10.

Părintele Sofronie are un atelier în Montparnasse, dar trăieşte în Clamart, mai exact pe strada Pierre Louvrier, nr. 41, nu departe de casa marelui filosof rus Nikolai Berdiaev (1874-1948). Cariera sa se anunţă a fi promiţătoare. Foarte repede are ocazia să expună la Salon d'Automne şi la Salon des Tuileries, ilustre temple ale artei moderne construite pentru Expoziţia universală din 1900, care deja găzduiseră pe cei mai mari artişti ca Gauguin, Matisse, Cézanne, Picabia. În 1923[71] prezintă la Salonul de Toamnă, care se ţinea de la 1 noiembrie până la 2 decembrie, două tablouri intitulate *Cap de femeie* şi *Portret de bărbat*, alături de artişti prestigioşi ca Valloton, Utrillo şi Picabia. Curios lucru, el nu figurează la secţiunea consacrată artiştilor ruşi, ci printre pictorii „francezi". În 1924, la Salonul de la Tuileries, a cărui menire era „să primească tinerele talente", expune patru dintre pânzele sale: *Studiu feminin*, *Femeie cu banane*, *Tânără fată* şi *Buchet de flori*.

Cu ce seamănă pictura Părintelui Sofronie? E dificil de spus. S-au regăsit patru tablouri în colecţii private: două portrete, o natură moartă şi un peisaj. Deşi a fost la un moment dat atras de abstracţiune, pictura lui pare a fi rămas figurativă. Unii dintre cei care i-au văzut tablourile evocă o înrudire cu arta nabiştilor, un grup de pictori care, mergând pe urmele lui Gauguin, au cunoscut o perioadă de faimă între1891 şi 1901[72]. O asemenea influenţă nu iese din discuţie. Într-ade-

[71] Aceste informaţii sunt rodul cercetărilor întreprinse de Emilie van Taack.

[72] Compusă din personalităţi precum Pierre Bonnard, Édouard Vuillard, Maurice Denis, această mişcare se înscrie în siajul lui Gauguin. Scopul ei este de a elibera vederea, de a exprima „gândul interior" al lucrurilor şi „legile veşnice ale frumosului". Aceasta, printr-un „lirism poetic în care maniera picturală, în tonuri atenuate dar în acelaşi timp preţioase, este tratată cu un rafinament de acorduri muzicale", printr-o transpunere a

văr, în 1906, descoperirea lui Gauguin – şi mai ales dragostea lui pentru pământul neprihănit şi omul restabilit în integritatea sa originară – bulversase mediile artistice moscovite şi suscitase o mişcare rusă, în spiritul lui Gauguin. În 1909 Moscova găzduise un salon de pictori fauvi şi nabişti.

Dacă este dificil să ne facem o idee concretă, vizuală asupra picturii Părintelui Sofronie, putem totuşi să ne imaginăm spiritul ei. Părintele scria: „Căutam a exprima pe pânză acea frumuseţe proprie aproape fiecărui fenomen al firii”[73]. „Însă în spatele realităţii văzute eu tânjeam spre a simţi pe cea nevăzută, nevremelnică”[74]. E greu ca în aceste cuvinte să nu auzim un ecou al discursurilor primilor teoreticieni ai artei moderne şi abstracte, al lui Kandinsky, care căuta să „spiritualizeze lumea”, să picteze lucrurile ascunse dincolo de vălul aparenţelor, al lui Paul Klee, care scria în *Jurnalul* său: „Arta nu reproduce vizibilul; ea face vizibil”.

Realism mai mult sau mai puţin populist inaugurat de pictorii „Ambulanţi”[75] la finele secolului al XIX-lea, simbolism pendulând între filonul apocaliptic şi căutarea mistică deschisă de „Lumea Artei” şi urmată de Marc Chagall, cău-

formelor şi culorilor din care se degajă o „senzaţie de tăcere şi mister”, un stil care amestecă teorii îndrăzneţe, ataşament faţă de tradiţiile populare, incursiuni în artele decorative şi interes pentru un anume misticism. Atraşi de lumea de dincolo, de o altă realitate, unii dintre nabişti îşi vor restabili legătura cu creştinismul, alţii vor fi fascinaţi de magie, cf. *Journal de l'art moderne 1884-1914*, op. cit., pp. 70-73.

73 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 78.

74 *Ibidem*, p. 16.

75 Nume dat unei grupe de pictori care, după ce au trântit în urma lor uşa atot-puternicei Academii de Arte Frumoase de la Sankt-Petersburg în 1863, au dezvoltat ideea unei arte democratice, angajate, realiste şi violent de critice. Animată de I. N. Kramskoi (1837-1887) şi susţinută de Tretiakov, marele comerciant din Moscova, această mişcare – care dorea o descentralizare a vieţii culturale până atunci limitate la două capitale – pune pe picioare expoziţii itinerante care „călătoresc” în toate marile oraşe ale provinciei ruse, cf. Valentine Marcadé, *op. cit.*, pp. 25-32.

tare formală a avangardelor care, de la „spiritualistul" Vasili Kandinsky la „futuristul" Mihail Larionov (1881-1964), trecând prin „rayonnistul" Malevici şi „constructivistul" Vladimir Tatlin (1885-1953), sparg toate regulile şi dau naştere abstracţiunii, curentele care traversează arta rusă la începutul secolului sunt numeroase şi contradictorii. Cu toate acestea, dincolo sau dincoace de această diversitate formală de multe ori extremă – ipostaziată în nenumărate grupări, manifeste şi reviste – apare un anumit număr de puncte comune, pe care Părintele Sofronie, în măsura în care nu poate fi separat de epoca sa, trebuie să le fi împărtăşit mai mult sau mai puţin.

Primo, o viziune asupra artei ca absolut cvasi-religios şi profetic, „suflu" şi „inimă a vieţii" (Merejkovski), „esenţă, sens, ţintă şi cauză a vieţii" (Serghei Diaghilev)[76]. Ne duce cu gândul la ce scria Dostoievski: „Arta este o necesitate umană identică cu necesitatea de a mânca şi a bea. Nevoia de frumuseţe şi de creaţie pe care o întruchipează este inseparabilă de om şi fără ea omul poate că nici n-ar mai dori să trăiască"[77]. Aşadar, valoare supremă care presupune un veritabil apostolat, o atitudine de renunţare şi de dăruire de sine totală, trup, suflet şi spirit. Astfel, I.N. Kramskoi (1837-1887), teoretician şi animator al mişcării „Ambulanţilor", declara: „Artistul trebuie să tindă mereu către un ideal. Pentru el, arta trebuie să fie la fel de sacră, precum Dumnezeu pentru David"[78].

Secundo, la confluenţa dintre estetică şi filosofie, poezie şi metafizică, inventarea unor raporturi inedite între datele realului şi cele ale limbajului, căutarea noilor valori,

[76] Valentine Marcadé, *op. cit.*, p. 137.

[77] F. M. Dostoievski, *Opere complete* (vol. 11), traducere şi aparat critic de Leonida Teodorescu, studiu introductiv de Ion Ianoşi, Editura Univers, Bucureşti 1974, p. 198.

[78] Valentine Marcadé, *op. cit.*, p. 32.

cercetarea unei noi relaţii cu universul concomitent cu o reînnoire a formelor de expresie. „«A fi sau a nu fi» – aceasta era întrebarea tinerei generaţii de pictori ruşi de la cumpăna secolului al XIX-lea”[79].

Tertio, o depăşire a realismului, a percepţiei naturaliste a fenomenelor pentru a încerca să captezi esenţa lucrurilor. În acei ani Kandinsky scria *Spiritualul în artă* (1912), carte care va avea o mare răspândire. Pentru el, artistul nu este un interpret, ci un artizan. Arta nu are doar o valoare estetică, ci este şi o experienţă spirituală. Revers al ştiinţei, arta nu reflectă viaţa, nu imită formele sensibile şi „arbitrare” ale naturii, ci le transfigurează, le transcende, regăseşte originea inventându-şi propriile forme. Este ruperea vălului aparenţelor şi revelarea frumuseţii secrete a lumii, contemplare a adevărurilor veşnice şi universale care sunt fondul ascuns şi sfârşitul ultim al tuturor lucrurilor. În această privinţă – şi într-o perspectivă mai degrabă neoplatoniciană şi gnostică decât creştină – este şi explorare lăuntrică a sinelui, coborâre în străfundurile imense şi inepuizabile ale fiinţei, descoperire a tainei sufletului, aventură spirituală şi mistică. După cum spune Kandinsky, „arta este puntea spre lumea spiritului”, zborul spiritului către Unul, principiul Fiinţei, „Dumnezeul” invizibil care luminează din străfundurile fiinţei artistului şi care este singurul real, origine a tot. Sacră, arta este triumful interiorităţii asupra exteriorităţii, al spiritualului asupra materialului, al invizibilului asupra vizibilului.

Dacă încearcă „clipe de subţire bucurie” practicând pictura, Părintele Sofronie, şi tocmai asta e esenţial, rămâne totuşi nesatisfăcut, un pic frustrat: „mijloacele de care dispuneam nu erau îndestulătoare spre a exprima frumu-

[79] *Ibidem*, p. 131.

seţea ce vedeam în zidire”[80]. Descoperă că omul nu poate crea nimic – numai Dumnezeu are această putere –, că, în consecinţă, artistul nu poate crea decât plecând de la creatul dat de Creator, infinit mai bogat decât tot ce ar putea el însuşi imagina. Tocmai astfel va explica el dezinteresul, apărut destul de rapid, pentru arta abstractă.

II. Paris-Muntele Athos. De la întoarcerea la Hristos la vocaţia monastică[81]

Revelaţia Dumnezeului personal

Înstrăinat de Dumnezeul copilăriei sale (Hristos), fascinat de filozofia şi meditaţia orientale (yoga), consumat de pasiunea sa pentru artă, Părintele Sofronie se pornise pe un drum spiritual care, aşa cum o va spune mai târziu, l-a aruncat în „bezna întunericului”[82] şi risca să îl arunce în nefiinţă.

Dar asta fără a lua în calcul mila lui Dumnezeu. Deşi Dumnezeu îi îngăduise să trăiască o „cădere asemănătoare celei a lui Adam”, nu îl şi părăsise. Dumnezeu, Care „caută pe om, mai nainte ca omul să-L caute”[83], nu Se retrage niciodată cu totul din fiinţa umană. Stă răbdător la uşa inimii, aşteptând smerit momentul când aceasta se va deschide, căutând ocazia de a Se manifesta. Îl cheamă neîncetat pe om, îi

[80] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 283.

[81] Articol publicat în revista *Buisson Ardent*, nr. 2/1996, pp. 2-40.

[82] *Despre rugăciune*, p. 15.

[83] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 108.

trimite semne, îl atrage tainic (cf. *Ioan* 6, 44; 12, 32), dar nu îl sileşte niciodată. Creatorul, în toată atotputernicia Sa, nu îi impune niciodată nimic celui care este „după chipul Său". Omul, tocmai pentru că este după chipul lui Dumnezeu, este liber. „Ipostasul-Persoana făcută se arată ca un centru în chipul lui Dumnezeu"[84], spune Părintele Sofronie. „Ipostasul nu cunoaşte autoritate exterioară. În vârtutea acestui fapt, nu este nimeni şi nimic în toată fiinţarea lumii care să-i poată impune voia, care să-l poată sili către o alegere sau alta, fie în vreme, fie în veşnicie"[85]. Prin harul botezului, sămânţă de nedistrus şi mereu gata să iasă la suprafaţă şi să încolţească, omul are întotdeauna posibilitatea de a auzi chemarea neîncetată a lui Dumnezeu; are mereu libertatea de a-i răspunde. E ceea ce i s-a întâmplat lui Pavel pe drumul Damascului, precum şi ceea ce va experia Părintele Sofronie.

Într-adevăr, într-o bună zi, „prinzând o clipă potrivită"[86], Domnul i Se va revela Părintelui Sofronie: „Cel pe Care Îl părăsisem ca fiind «nefolositor» nu S-a depărtat de la mine până în sfârşit, şi Însuşi căuta prilej să mi Se arate: dintr-o dată mi-a pus în faţă textul biblic al Descoperirii Sinaitice – «EU SUNT CEL CE SUNT» (*Ieşire* 3, 14)"[87]. Această revelare de Sine a lui Dumnezeu lui Moise pe Sinai provoacă în sufletul Părintele Sofronie o adâncă tulburare. Este literalmente siderat. Cum poate fi Cel fără de început, Creatorul universului, „Stăpân Absolut al tuturor galaxiilor stelare"[88], un Dumnezeu personal? Cum poate spune „Eu sunt"?

Pentru Părintele Sofronie, această manifestare a Fiinţei absolute ca ipostas este, după Naşterea lui Hristos, evenimentul cel mai important din istorie, un punct de co-

[84] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 308.

[85] *Ibidem*, p. 308.

[86] *Ibidem*, p. 108.

[87] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 33.

[88] *Ibidem*, p. 33.

titură pentru umanitate. După cum spune Părintele, înțelegerea existențială și nu cea intelectuală a acestei afirmații este „momentul cel mai important al credinței creștine".

Dar cum anume înțelege Părintele Sofronie această revelație? „Mare este cuvântul «Eu»: el arată persoana. [...] Când Dumnezeul (spune) *Eu Sunt Cel ce Sunt* [...] eu Îi pot zice «Tu». Și în acest *Eu* și al meu «Tu» se cuprinde toată Ființarea: și Dumnezeu, și această lume. [...] În afara acestui principiu ipostatic nimic nu ființează, nici nu poate ființa. «Toate printru Dânsul s-au făcut, și fără de El nimic s-a făcut din ce s-a făcut. Întru Dânsul viață era» (*In* 1, 3-4)". „Nu există lumină dacă nu e Dumnezeu Lumina, în care nu este întuneric. Dumnezeu este singurul ziditor al întregului univers văzut și inteligibil. Este Ființa însăși". „Întreaga mea ființare, și cea vremelnică, și veșnică, de la El îmi este dăruită, până și în amănunte, afară de păcatele mele, de care știe, însă la care nu ia parte. Când sunt în El, atunci și «eu sunt»; dacă sunt însă în afara Lui, atunci eu mor. [...] Ființa Dumnezeiască este Dumnezeu Cel viu, iar nu conceptul abstract filozofic al «ființei pure». Dumnezeu este Viu pentru că este Ipostatic. Acesta este Principiul care viază în realitate – adică Persoana. [...] Persoana este Cea Care singură cu adevărat viază. Cel mai însemnat cuprins al ființării ei este dragostea"[89]. „Dumnezeu dragoste este"[90] (*1 In* 4, 8).

Care este starea interioară a celui căruia Dumnezeu i Se revelează ca „Eu sunt"? „Când Dumnezeul cel Viu [...] vine în inimă, atunci bucuria sufletului este plină de lumină, scrie Părintele Sofronie. Este lin, este blând. Eu Îi pot zice «Tu». [...] este iubitor. Este smerit, și [...] tot ce ființează este descoperit și străveziu înaintea ochilor Lui"[91].

---

89 *Ibidem*, pp. 304, 301, 360, 301, 293, 277, 304.

90 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 106.

91 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 301.

Această revelare a tainei Absolutului personal, „a locului ontologic al principiului Persoanei în Ființa Dumnezeiască”[92], nu doar că îi deschide Părintelui Sofronie niște orizonturi nemărginite, dar și declanșează în el o adevărată revoluție lăuntrică. „Nu în rânduiala gândirii abstracte, ci ființial, acest Dumnezeu Personal mi-a devenit o evidență pe care o trăiam cu întreagă ființa mea – scrie el. Întreaga alcătuire a vieții mele duhovnicești s-a preschimbat”[93]; „totul s-a schimbat și mi s-a arătat în perspectiva inversă: noi suntem făptură, ca persoane ne zidim potențial, nu actual. Eu nu sunt Ființa cea Dintâi, ci chip făcut al Său. Prin poruncile evanghelice sunt chemat să actualizez, să înfăptuiesc în sine-mi asemănarea cu Dumnezeu a persoanei în mine; să devin persoană-ipostas biruind limitarea individuumului care nicicum nu poate moșteni Dumnezeiescul chip al ființei”[94].

Taina lui Hristos

„Revenit la viață”, deschis „principiului tainic și ontologic al persoanei în Ființa dumnezeiască”, Părintele Sofronie redescoperă chipul și numele – de o putere, energie și sfințenie formidabile – ale Dumnezeului personal din copilăria sa: Iisus Hristos. Recitește Evanghelia: „Cuvintele Lui altfel îmi sunau decât înainte. Am crezut în El deplin. [...] Socotesc că cele spuse erau nu altceva decât descoperirea de Sine a lui Dumnezeu înlăuntrul duhului meu”[95].

Pentru Părintele Sofronie, fidel ucenic al sfântului Ioan Teologul, Hristos este Cel prin Care toate s-au făcut.

---

92 *Ibidem*, p. 279.
93 *Ibidem*, p. 33.
94 *Ibidem*, p. 279.
95 *Ibidem*, p. 227.

Adevăr viu (*Ioan* 14, 16), El este *„faptul cel mai înalt, cel dintru început al Fiinţei*”[96], alfa şi omega, începutul fără de început, sfârşitul fără de sfârşit, măsura tuturor lucrurilor. Este idealul absolut, viaţa nesfârşită, nelimitată, necondiţionată, dimpreună veşnică cu Tatăl, de Care este de nedespărţit. „El este pentru mine singurul Domn şi Dumnezeu”[97] – scrie Părintele Sofronie. „Fără El, eu nu cunosc nici pe Dumnezeu, nici pe Om”[98]. Prin El, prin Fiul Unul-Născut, poate omul să Îl cunoască pe Tatăl şi să primească Duhul Sfânt.

Însă Hristos este în primul rând o taină. Părintelui Sofronie nu îi vine să creadă: cum a putut Creatorul, etern şi imuabil, să îmbrace firea noastră creată şi stricăcioasă, forma vremelnică şi trecătoare a existenţei? Cum a putut Duhul care depăşeşte orice înţelegere să devină carne? Cum a putut Cel care este viaţa nepătimitoare şi fără început să se dea pe Sine suferinţelor şi morţii?

Această taină scapă părintelui Sofronie, dar crede în ea, cu toată fiinţa lui. „[…] Dumnezeu […] S-a pogorât până la noi, ne-a făcut arătate căile spre a dobândi veşnicia Lui; ne-a descoperit taina morţii – *adică păcatul*; ne-a arătat *noima fiinţei – Dragostea*”[99]. Prin iubire, în iubirea Sa, Domnul Se descoperă omului şi îl face să renască. În „contopirea fiinţială cu Dumnezeu”[100], care se înfăptuieşte în iubire, omul poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu. După cum scrie Părintele Sofronie, „înţelesul evanghelic al iubirii bate neasemuit mai departe decât înţelegerea noastră psihică sau trupească”[101].

[96] *Ibidem*, p. 255.
[97] *Ibidem*, p. 63.
[98] *Ibidem*, p. 301.
[99] *Ibidem*, p. 230.
[100] *Ibidem*, p. 78.
[101] *Ibidem*, p. 79.

În Hristos, Fiul întrupat al Tatălui, Arhimandritul Sofronie vede temelia vieții noastre, descoperă vocația profundă și esențială a omului, chip creat al Creatorului: sfințenia. Cuvântul făcut trup descoperă planul de dinainte de veci al lui Dumnezeu pentru om. „Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu" repetă Sfinții Părinți ai Bisericii de la Sfântul Atanasie al Alexandriei (sec. al IV-lea). „[...] fiece om este o netrecătoare, veșnică valoare, mai mare decât întreg restul lumii"[102], scrie Părintele Sofronie. Omul întreg și desăvârșit este admirabil, după cum Dumnezeu este admirabil. Este nemuritor și supra-lumesc. „[...] Dumnezeu nu a făcut lumea pentru ca El Însuși să trăiască viața făpturii, ci pentru ca făptura înțelegătoare să se împărtășească de a Sa Dumnezeiască ființare [...]"[103]. „Omul e mai mult decât un microcosmos: el este un microtheos (μικροθεός): făptură fiind, el a primit porunca de a deveni dumnezeu. [...] Dacă Făcătorul S-a asemănat întru toate omului (cf. *Evr* 2, 7), înseamnă că și omul este zidit cu putința de a se asemăna întru toate lui Dumnezeu: «Asemenea Lui vom fi, căci vom vedea pre El precum este» (1 *In* 3, 2)"[104].

Pentru Părintele Sofronie, această hristificare, această îndumnezeire nu este numai posibilă, realizabilă în orice împrejurări, ci este și „obligatorie" pentru fiecare om, oricine ar fi. Deoarece ea este condiția, realitatea și împlinirea însăși a mântuirii. Omul nu poate rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în om, decât dacă acesta este întru totul asemenea lui Hristos, dacă a asimilat întru totul duhul, cuvintele, poruncile, modul Lui de a gândi și de a fi. Pentru arhimandritul Sofronie sfințenia nu este de ordin etic, ci ontologic:

102 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 108.

103 *Ibidem*, p. 164.

104 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 278.

„Sfânt nu este acela care atinge un nivel înalt în domeniul moralei omeneşti sau în viaţa nevoitoare şi nici chiar în cea de rugăciune – şi fariseii posteau şi spuneau rugăciuni «lungi» –, ci acela care poartă în sine pe Sfântul Duh".

Cum, prin ce minune s-a deschis Părintele Sofronie tainei unui Dumnezeu personal? Cum L-a regăsit pe Hristos, Cel din copilăria lui, în chiar inima patimilor sale? De bună seamă că printr-un „dar ceresc", dar şi prin harul botezului său: „După rânduiala Bisericii noastre, împreună cu această Taină, pe toate mădularele trupului meu s-a pus «pecetea darului Sfântului Duh»? Oare nu acea Pecete m-a izbăvit din rătăciri pe căi străine? Oare nu ea a fost pricina multor «minunate coincidenţe» ale trăirilor mele cu duhul Descoperirii Evanghelice?"[105].

Descoperirea păcatului

Aşadar, Dumnezeu S-a descoperit pe Sine în sufletul Părintelui Sofronie. Cum o spune chiar el, „Dumnezeul copilăriei mele Se întorsese la mine în lumina înţelegerii"[106]. Părintele simte o bucurie fără margini, un elan irezistibil înspre „Dumnezeul nevăzut, dar iubit, necunoscut, dar înrudit, neajuns, dar apropiat"[107]. Focul ceresc, focul mistuitor al Iubirii vii îl pătrunde, îi încălzeşte inima.

Dar, paradox al vieţii duhovniceşti în care Taborul şi Golgotha sunt de nedespărţit, pentru Părintele Sofronie această redescoperire a lui Dumnezeu ca persoană şi a lui Hristos este şi un izvor de „durere (care va fi) laitmotivul vieţii mele în Dumnezeu"[108], întrucât descoperindu-i-Se

[105] *Ibidem*, p. 7.
[106] *Ibidem*, p. 79.
[107] *Ibidem*, p. 211.
[108] *Ibidem*, p. 123.

așa cum este, Dumnezeu îi îngăduie să se vadă și pe sine așa cum este, până în cele mai ascunse unghere ale ființei sale. Luminându-i sufletul, Duhul Sfânt îi descoperă prăpastia întunecată în care căzuse depărtându-se de El. În același timp în care harul dumnezeiesc se coboară asupra lui, el devine conștient de adâncimea păcatului în care a trăit. Și aici, într-o anumită măsură, Părintele Sofronie repetă experiența Sfântului Pavel, care nu și-a văzut păcatul decât după apariția Domnului pe drumul spre Damasc: „A cunoaște esența păcatului nu putem altfel decât prin credința în Hristos-Dumnezeu, prin lucrarea în noi a Luminii nefăcute (cf. *Ioan* 8, 24)”[109]. „Până la a ni se ivi Dumnezeiasca Lumină, suntem ca orbii”[110]. În afara lui Hristos și a Luminii Sfântului Duh, nimeni nu a ajuns vreodată să cunoască și să înțeleagă păcatul, și să vadă adevăratele dimensiuni ale căderii.

Dar ce e, de fapt, păcatul? În ce constau moartea și întunericul nostru? „În necunoașterea noastră”, răspunde Părintele Sofronie. „[...] nu este amar mai mare, durere mai cumplită, decât a nu cunoaște pe Dumnezeu”[111]. Pentru arhimandrit „păcatul, mai înainte de toate, este un fenomen duhovnicesc, metafizic. Rădăcinile păcatului se află în tainicele adâncuri ale firii duhovnicești a omului. Esența păcatului nu constă în încălcarea unor norme etice, ci în înstrăinarea de la veșnica Dumnezeiască viață, cea pentru care omul a fost făcut și către care este chemat în chip firesc sau, altfel spus, prin însăși firea sa”[112].

Îndepărtare de Dumnezeul iubirii, „despărțire de izvorul ontologic al ființei noastre”[113], păcatul nu este decât

[109] *Ibidem*, p. 31.

[110] *Ibidem*, p. 206.

[111] *Ibidem*, p. 283.

[112] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 35.

[113] *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 47.

continuarea, repetarea păcatului originar. Noi suntem cu toţii fii ai primului Adam, care, rupând legătura dragostei dintre Dumnezeu şi om, a permis ca moartea şi stricăciunea să îmbătrânească în noi şi în natură (*Romani* 5, 12, 17). Într-o măsură sau alta, stăm cu toţii sub legea păcatului, sub înrâurirea morţii care lucrează, însă avem, bineînţeles, şi libertatea să refuzăm această lege şi să luptăm împotriva păcatului, cu posibilitatea de a învinge moartea şi de a învia în Hristos, aici şi acum.

Analizându-şi păcatul, Părintele Sofronie distinge trei aspecte. În primul rând, o viziune aberantă a lui Dumnezeu, o concepţie intelectuală greşită asupra Fiinţei supreme: „În esenţa ei metafizică, neştiinţa întrece toate nelegiuirile văzute". Apoi, un refuz şi o nesocotire a iubirii Tatălui, aşa cum ne-a fost descoperită şi dăruită de Fiul şi de Sfântul Duh: „Eu însumi mi-am trăit căderea de la Hristos ca pe o fărădelege nesuferit de josnică împotriva iubirii Lui"[114]. În sfârşit, o uitare şi un refuz al vocaţiei profunde a omului, a îndumnezeirii şi a desăvârşirii la care acesta este chemat.

Deci păcatul, care îi apare Părintelui Sofronie pe deplin limpede, corespunde unei întreite necunoaşteri: a lui Dumnezeu aşa cum este, a iubirii Tatălui şi a chemării omului. „În întunerecul necunoaşterii, nu numai durerile şi suferinţele, ci până şi bucuriile şi mulţumirile, şi îndeobşte totul îşi pierde sensul. Dimpotrivă – un dar mai mare decât întâlnirea cu Dumnezeul Cel viu nu există. În lumina acestei cunoaşteri, nu numai stările plăcute, ci şi cele întristătoare şi chinuitoare sunt pline de sens, şi drept aceea devin cu putinţă a le purta, se îndreptăţesc (cf. 2 *Co* 4, 6-11)"[115].

Într-un anume fel, Părintele Sofronie, prin căutarea Fiinţei pure, prin practicarea yoga, prin descoperirea lui

[114] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 30.

[115] *Ibidem*, p. 312.

Dumnezeu ca „Eu sunt", prin regăsirea lui Iisus Hristos, a parcurs din nou și a retrăit în propriul trup și în propriul suflet întreaga istorie a revelării progresive a lui Dumnezeu oamenilor, de la religia naturală la întruparea Cuvântului, trecând prin revelația biblică.

Numai că, deoarece Îl cunoscuse pe Hristos în copilăria sa, acum va considera toți acei ani drept „nefolositori", întreaga traiectorie parcursă drept o regresie, mai rău chiar, drept o trădare. „Părăsindu"-L pe Hristos pentru a se îndrepta către un alt Absolut, „supra-personal și imaginar", se crede victima unei iluzii spirituale: „Ne înșelăm atunci când un fenomen al duhului, care nu provine de la singurul Dumnezeu adevărat, ne pare măreț și sfânt, ne atrage și noi ne deschidem inima lui".

Părintele Sofronie, crezând că se apropie de Ființa adevărată, socotește că, de fapt, s-a depărtat de ea pentru a cădea înspre „negurile și golul neființei": „Prin sustragerile mele ascetice de la tot ce este relativ nu dobândeam o unire reală cu Cel pe Care-L căutam. Experiențele mele mistice purtau un caracter negativ. Nu «Ființa pură» se înfățișa înaintea mea, ci moartea întregii mele ființe, cuprinzând și principiul meu personal"[116]. În lumina lui Hristos Celui regăsit, ceea ce înainte trecea drept lumină și adevăr dumnezeiești, se arăta acum sufletului său drept întuneric și ură de Dumnezeu.

Iadul pocăinței

Prin lucrarea Duhului Sfânt, care îi luminează și îi arde sufletul, Părintele Sofronie devine așadar conștient de întunericul său lăuntric și de „nimicnicia" sa. Își aduce aminte de rătăcirile trecutului și își descoperă jalnica sa stare

[116] *Ibidem*, p. 78.

sufletească. Contemplă, pentru a folosi expresia lui, „leşul său lăuntric": „În măsura în care ni se descoperă Fiinţa Absolută, simţim din ce în ce mai mult propria nimicnicie şi necurăţie. Şi este înfricoşător"[117].

Astfel, Părintele Sofronie intră, prin efectul paradoxal al harului, într-un „iad al pocăinţei": „Din ceasul în care mi s-a dat harul pocăinţei, m-am conştientizat ca fiind în iad"[118]. În acest iad, îl înghit simţăminte dintre cele mai diferite şi mai extreme. Primele sunt ruşinea, netrebnicia şi tristeţea: „Nu este nefericire mai mare decât a mâhni dragostea Sfântului Sfinţilor. [...] Mă stăpânea o anume sfântă groază, la gândul că eu, un necredincios şi un răzvrătit, aş putea rămâne pentru totdeauna nevrednic unui *astfel* de Dumnezeu. [...] O, ce ruşine mă cuprinsese în acei ani! Mă conştientizam ca fiind cel mai josnic nelegiuit, pentru mândra mea pornire de a-L depăşi [...]. Mă uram şi zeci de ani am vărsat lacrimi din amarul meu şi din ruşinea mea"[119].

Ruşinii şi tristeţii li se adaugă foarte repede ura de sine şi deznădejdea: „Puternica dorinţă de a o rupe cu toate cele dinainte primise forma urii pentru cel care fusesem în trecut. [...] Puternică îmi era, şi încă îmi este, respingerea faţă de sine-mi. Însă tocmai din această groază s-a născut în lăuntrul meu o rugăciune de o anume deznădejde care mă afunda într-o mare de lacrimi"[120].

Dar această ură de sine este, în mod ciudat, inseparabilă de dragostea lui Dumnezeu şi de aproapele. „Dragostea de Dumnezeu până la ura de sine, cea poruncită de Hristos, lepădându-se de toate legăturile trupeşti şi sufleteşti [...] este o trăsătură a Dumnezeirii. Când puterea acestei iubiri atinge inima omului, atunci o deschide la nesfârşit:

117 *Ibidem*, p. 20.

118 *Ibidem*, p. 44.

119 *Ibidem*, pp. 297, 41, 47.

120 *Ibidem*, pp. 34, 80.

îi dă bucuria de a îmbrăţişa în dragoste toată făptura, întreaga lume. Plinătatea dragostei nestricăcioase pentru Dumnezeu şi pentru aproapele, în chip uimitor se însoţeşte de o respingere de sine până la ură. Însă aceasta este o sfântă ură: este darul lui Dumnezeu pentru noi. Printr-însa se biruieşte moartea noastră dobândită prin căderea lui Adam. Printr-însa ne adăogim în chip lucrător veşniciei. Dragostea până la ura de sine este cu putinţă nu altfel decât dacă Însuşi Dumnezeu Se împreunează cu noi şi devine viaţa noastră"[121].

Ca şi Sfântul Pavel după ce L-a văzut pe Hristos pe drumul Damascului, Părintele Sofronie se afundă în pustie pentru a se pocăi. Ca şi Petru după ce s-a lepădat de trei ori de Hristos, plânge „ca un nebun", varsă şuvoaie de lacrimi „care îmi zdrobeau până şi oasele"[122]. Arhimandritul notează: „Rugăciunea mea de pocăinţă o aduceam Dumnezeului Celui Sfânt, lipindu-mi fruntea de podea, la pământ. [...] Sfânta Sa mână necruţător mă arunca pe mine, nimicnicul, în hăuri de nedescris"[123]. Părintelui Sofronie îi vine să strige: „Înfricoşător lucru este să cădem în mâinile Dumnezeului celui viu"[124] (*Evrei* 10, 31). Pentru dânsul, suferinţele metafizice şi atemporale ale sufletului le depăşesc pe toate celelalte, chiar şi pe cea mai mare durere fizică: „În această rugăciune simţeam lăuntric o flacără care ardea în mine, s-ar zice, totul. Nu ştiu cum am supravieţuit. Niciodată nu voi putea să storc din cuvinte o expresie a acelui «foc» şi a deznădejdii care mă cercau; şi în acelaşi timp, şi a acelei puteri ce m-a ţinut ani de zile într-o rugăciune necontenită, de o încordare limită"[125].

121 *Ibidem*, pp. 304-305.

122 *Ibidem*, p. 41.

123 *Ibidem*, pp. 47, 6.

124 Citat în *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 68 şi 207.

125 *Ibidem*, p. 41.

Însă căinţa, asemeni oricărei autentice şi profunde mişcări sufleteşti, este paradoxală, antinomică. Este „iad", dar şi „foc mistuitor şi dătător de viaţă al iubirii lui Dumnezeu"; este „plângere deznădăjduită", dar şi „dar al Cerului, mai mare decât cel de a vedea îngeri"[126], „întâlnire cu Dumnezeul personal", „minune dumnezeiască ce ne reaşează după cădere". „Bunăvoirea lui Dumnezeu către mine s-a manifestat în faptul că mi-a dat *harul pocăinţei* (*Luca* 24, 47)"[127], scrie Părintele Sofronie. Prin încercarea şi prin focul pocăinţei, Părintele Sofronie are experienţa crucii, trecerea de la întunericul nefiinţei la lumina vieţii. Trăieşte într-adevăr a treia sa naştere şi al doilea botez: naşterea *metanoiei*, după cea trupească şi cea după Duh, şi botezul lacrimilor după cel din apă şi din Duh.

Pentru Părintele Sofronie, harul pocăinţei, care ne vine în ajutor, este descoperire a Dumnezeului iubirii, răpire a sufletului atras spre Dumnezeu prin apariţia Luminii necreate. La început, această lumină este vizibilă, se manifestă şi este simţită de suflet şi de trup ca un foc. Un foc arzător şi mistuitor care curăţeşte sufletul, înmoaie inima şi trupul, distruge rădăcinile păcatului, reîntemeiază firea umană, „mistuie în om trufia trupească, psihică şi duhovnicească": „Cu cât mai adâncă pocăinţa noastră, cu atât mai larg ni se deschid înainte şi adâncurile fiinţei noastre ascunse mai nainte de la noi înşine"[128].

Părintele Sofronie este sfâşiat. Pe de o parte, înspăimântat văzându-se aşa cum este, suferă cumplit, cu toată fiinţa sa; dar, pe de altă parte, simte că revine la viaţă. Existenţa sa se înscrie pe o altă orbită. Intră în sfera unui alt mod de a fi. „La începutul pocăinţei precumpăneşte amarul,

126 *Ibidem*, p. 31.

127 *Ibidem*, p. 41.

128 *Ibidem*, p. 179.

dar curând începem a vedea că ne pătrundem de energia unei vieţi noi care lucrează o minunată primenire a minţii. [...] înfricoşătorul întuneric al morţii şi apăsătoarea scârbă de sine pentru păcatul ce trăia înlăuntrul meu [...], amara deznădăjduire de sine şi răzvrătul faţă de nonsensul fiinţei îndeobşte, aşa cum se oglindise în conştiinţa mea mai nainte – toate acestea, prin puterea renăscătoare a pocăinţei se preschimbă în chip radical: devin «deşertare», după asemănarea lui Hristos”[129].

Pentru Părintele Sofronie, pocăinţa este cheia înaintării duhovniceşti. Prin pocăinţă putem asimila existenţial revelaţia, Îl putem cunoaşte pe Iisus Hristos, în acelaşi timp în suveranitatea Sa veşnică şi în chenoza Sa inefabilă pentru mântuirea noastră. Prin pocăinţă, imaginea lui Dumnezeu din noi este curăţată, iar firea noastră restaurată: deoarece „cei care se aseamănă Lui în moartea Sa, în Duhul Sfânt, sunt ridicaţi şi înălţaţi în cea asemănătoare Lui veşnică slavă (cf. *Filipeni* 2, 7-8; 3, 9-11, *Romani* 6, 5)”[130]. După cum spune Părintele Sofronie, „pocăinţa este revărsarea însuflării dumnezeieşti peste noi, în puterea căreia ne înălţăm către Dumnezeu Tatăl nostru pentru veşnica viaţă în Lumina dragostei Sale. Prin pocăinţă se săvârşeşte îndumnezeirea noastră. Acest eveniment este netâlcuit de mare. Iar darul s-a făcut cu putinţă prin rugăciunea cea din Ghetsimani a lui Hristos, prin moartea Sa pe Golgota şi prin Învierea Sa (*Luca* 24, 45-47)”[131].

În această chenoză, care este de fapt o experienţă de moarte-înviere şi o rezidire a fiinţei de către Dumnezeu, natura suferinţei de la început a pocăinţei se schimbă. Din amară şi copleşitoare, devine dulce şi dătătoare de viaţă,

129 *Ibidem*, pp. 60, 267.

130 *Ibidem*, p. 267.

131 *Ibidem*, p. 36.

izvor de bucurie şi inspiraţie. „Inima îmi era ca ceara înfierbântată. [...] o oarecare moarte scârboasă se mistuia de către lacrimile fierbinţi [...]. Înlăuntru-mi s-au ivit puteri noi, o altă viziune, un alt auz”[132]. Părintele Sofronie, minunat, descoperă lucrarea nesfârşită a milostivirii lui Dumnezeu: „nu este păcat de neiertat, fără numai păcatul nepocăit”[133].

Experienţa Luminii necreate

„Sufletul, după ce a străbătut nenumărate şi feluri-te trepte, ajunge sub lucrarea harului la vederea Luminii dumnezeieşti” scrie Părintele Sofronie. Este tocmai ceea ce i se va întâmpla. În 1924, în Sâmbăta Mare, imediat după Împărtăşanie, a fost vizitat de lumina necreată a Fiinţei dumnezeieşti, lumina „Împărăţiei care nu e din această lume” (*Ioan* 18, 36) dar pe care Hristos, Domnul acestei Împărăţii, a arătat-o în lumea aceasta: „când plângeam asupră-mi cu adânc plânset, neîndrăznind să-mi ridic gândul către Dânsul, El mi S-a arătat în Lumina Sa. Astfel a pus El început vieţii mele celei noi, născându-mă în lacrimile pocăinţei”[134].

Dumnezeu vine în el şi îi dă să contemple, într-o adâncă tăcere şi ca printr-o oglindă, fiinţa Sa veşnică, bunătatea, înţelepciunea şi sfinţenia Sa. Sufletul părintelui Sofronie este literalmente răpit: „[...] în chip neaşteptat am cercat o lume minunată şi Lumina nefăcută m-a înconjurat, mi-a pătruns înlăuntru, m-a făcut şi pe mine asemenea Ei [...]. Această minunată Lumină, fie şi în măsura în care mi-a fost dat, prin bunăvoirea cea de Sus, să o cunosc, a stins tot restul, asemenea Soarelui care, răsărind, nu îţi mai îngăduie

[132] *Ibidem*, pp. 297, 80.

[133] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 91.

[134] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 34.

a zări până şi cele mai luminoase stele. [...] am simţit-o ca atingerea Dumnezeieştii veşnicii de duhul meu”[135].

Prin această experienţă, Părintele Sofronie nu doar că înţelege cum au fost descoperite tainele dumnezeieşti proorocilor, apostolilor şi Părinţilor Bisericii, dar trăieşte şi o adevărată înviere. Lumina dumnezeiască îl ridică din abisul în care căzuse şi arată sufletului său că se află în afara puterii morţii: „Lină, plină de pace şi de dragoste, Ea [Lumina] a rămas cu mine de trei zile. Ea a izgonit întunericul nefiinţei care stătea înaintea mea. Eu – am înviat; şi în mine şi cu mine a înviat întreaga lume”[136].

Părintele Sofronie tocmai intra într-un nou mod de existenţă: acela – treimic şi liber – al persoanei în comuniune cu Dumnezeu, cu oamenii şi cu întregul cosmos. „[...] adevărata robie este una singură – robia păcatului; adevărata libertate, este una singură – este învierea în Dumnezeu. [...] căci slobozenia nu este decât acolo unde nu este moarte, unde este adevărata vecinică fiinţare, adică în Dumnezeu”[137].

Această experienţă contemplativă este fundamentală şi fondatoare. Ea va determina întreaga sensibilitate şi orientare a spiritualităţii Părintelui Sofronie, care se va înscrie în rândul marilor teologi ai luminii necreate: de la Sfântul Maxim Mărturisitorul, la Sfântul Serafim de Sarov, trecând prin teologia Sfântului Grigorie Palama.

Critica misticii naturale

Asociată cunoaşterii meditaţiei orientale, această experienţă a luminii necreate – pe care nu va înceta să o aprofundeze şi să şi-o asume în timpul lungii sale vieţi de

[135] *Ibidem*, pp. 216, 225, 253.

[136] *Ibidem*, pp. 254-5.

[137] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 116.

călugăr – va da Părintelui Sofronie un discernământ foarte subtil al diferitelor moduri de contemplaţie, o cunoaştere foarte profundă a diferitelor tipuri de lumină, divină, umană şi demonică. Acest discernământ, această capacitate de a distinge energiile luminoase după originea lor, va face din el, de la instalarea sa în Occident, un interlocutor privilegiat al multor aventurieri ai spiritului.

Mulţi adepţi ai ideilor lui René Guénon sau Frithjof Schuon şi ai budismului au fost convertiţi de Sfântul Duh prin Părintele Sofronie. Asemeni tuturor părinţilor pustiei, Părintele Sofronie era foarte prudent cu privire la „iluminări", „extaze" şi alte aşa-zise experienţe mistice. Văzând în acestea un teren privilegiat pentru iluzia duhului şi exaltarea „eu-lui", el îndemna la sobrietate. Cum să ştim dacă experienţa unei lumini sau a unei apariţii este lucrarea lui Dumnezeu şi a harului Său, un fenomen pur psihic – rodul imaginaţiei sau al autosugestiei –, sau o festă a celui rău, „a îngerului de lumină"? În cele din urmă, aşa cum învaţă stareţul Siluan, nu există decât un singur criteriu: „Acolo unde lucrează Duhul Domnului, domneşte statornic smerita iubire de vrăjmaşi şi rugăciunea pentru lume".

Părintele Sofronie s-a consacrat să arate, dintr-un punct de vedere creştin, iluziile şi riscurile anumitor forme de gnoză şi de mistică naturală, care se sprijină în special pe metodele psihotehnice. El identifică patru pericole aici.

1. Confundarea Luminii necreate care vine de la Dumnezeu – cea în care nu există deloc întuneric – cu lumina creată de minte („chipul Minţii Celei Dintâi şi Dumnezeieşti") care rămâne întuneric în faţa Luminii nezidite, căreia nu îi este decât o oglindire: „Ia seama deci ca lumina din tine să nu fie întuneric!" (*Luca* 11, 35). Prin varii tehnici şi exclusiv prin resursele naturii sale, omul îşi poate vedea mintea ca pe o lumină, poate ajunge la anumite stări contempla-

tive, poate pătrunde anumite sfere ale nevăzutului, poate depăși limitele spațiului și timpului. Însă toate aceste experiențe – în care inima, care rămâne separată de minte, îndeobște nu participă – „se deosebesc calitativ de evenimentul ivirii lui Dumnezeu în Lumina Nefăcută”[138].

2. O formă de autoîndumnezeire, de idolatrie de sine prin identificarea părții celei mai adânci a ființei – vârful subțire al sufletului, drag anumitor mistici – cu esența Ființei primordiale. A te crede divin după fire, a pretinde că ești dumnezeu în afara singurului Dumnezeu adevărat este „o nebunie mai rea decât celelalte forme de nebunie”[139].

3. O liniștire interioară care nu este, în realitate, nimic altceva decât o formă de „odihnire” impersonală echivalentă cu o adevărată „sinucidere în plan metafizic”[140].

4. O disoluție și o anihilare a persoanei umane „în oceanul de nenumit al Ființei Pure, al Absolutului Suprapersonal”[141] și al ființei cosmice. „[...] afundarea mea artificială în acea sferă mentală abstractă nu mă va conduce la o adevărată cunoaștere a Celui Dintâi Început al tuturor Începuturilor[142]. [...] Acrobațiile minții care se mișcă liberă în spațiu și în viața cosmică oferă o intensă bucurie, dar nu ne îndreaptă spre calea despre care vorbesc poruncile lui Dumnezeu”.

Pentru Părintele Sofronie, așa după cum „biruința asupra morții nu se poate săvârși decât prin primirea lui Hristos, [...] vederea Luminii nezidite este nedespărțit legată de credința în Dumnezeirea lui Hristos”. Această vedere decurge din credință și o confirmă pe aceasta. „Lumina fără de început ni s-a împărtășit prin întruparea Logosului Ta-

138 *Ibidem*, p. 224.
139 *Ibidem*, p. 34.
140 *Ibidem*, p. 78.
141 *Ibidem*, p. 32.
142 *Ibidem*, p. 78.

tălui. Acolo unde este lepădată această mare «taină a bunei cinstiri» (*1 Timotei* 3, 16), nu este cazul să ne aşteptăm a afla cunoaşterea Adevărului”[143]. [...] „Nu putem ajunge deplinătatea cunoaşterii lui Dumnezeu decât în Iisus Hristos”.

Sprijinindu-se pe poruncile lui Hristos, singurul drum care duce la Tatăl şi la taina Dumnezeului Unul în trei Persoane, Părintele Sofronie va merge până la a afirma că „a-L nega pe Dumnezeu ca Persoană absolută este un păcat care îl lasă pe om fără putinţa de a actualiza în el «chipul lui Dumnezeu», care se exprimă tocmai în planul persoanei”.

În consecinţă, pentru Părintele Sofronie nu există nicio comparaţie posibilă între rugăciunea creştină şi meditaţiile orientale, între invocarea numelui lui Hristos, dragă tradiţiei filocalice, şi repetarea unei mantre. Acolo unde meditaţia orientală vizează o destindere profundă a fiinţei şi o fuziune cu „întregul” cosmic şi impersonal, rugăciunea creştină este o tensiune extremă şi o întâlnire vie – ca unire şi nu ca fuziune – a persoanei umane, create, cu Persoana dumnezeiască, necreată.

Rugăciunea, sursă de inspiraţie

Evident că Paştile din 1924 marchează o cotitură în traiectoria duhovnicească a părintelui Sofronie. Din acel moment, Sfântul Duh „a vărsat în inima (lui) o însuflare ce nu (l)-a mai părăsit”[144]. Îi dă toată îndrăzneala necesară pentru a-L urma pe Hristos: „Pentru a fi creştin, neapărat trebuie o îndrăzneaţă bărbăţie înaintea căreia pălesc toate celelalte îndrăzneli pământeşti”[145].

143 *Ibidem*, p. 122.

144 *Ibidem*, p. 88.

145 Arhimandritul Sofronie, *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, trad. din lb. rusă de Ierom. Rafail Noica, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 126.

Îndrăzneală, dar și inspirație. Deoarece pentru părintele Sofronie, creștinul este ca un artist. Nu poate trăi fără inspirație: „Însuflarea de Sus, într-o însemnată măsură, depinde de noi: oare deschide-vom ușa inimii, pentru ca fără silire să intre înlăuntrul nostru Domnul-Duhul Sfânt”[146].

De atunci, nimic nu va mai fi ca înainte. Începe o nouă viață. „Dacă Dumnezeu este așa, atunci mai curând trebuie să părăsesc toate și să caut să mă unesc numai cu El”[147]. Părintele Sofronie nu are decât o dorință: să-și facă sufletul să rămână în Împărăția Treimii, să devină desăvârșit, după cum Tatăl ceresc este desăvârșit (*Matei* 5, 48).

Animat de această dorință, de această sete infinită de Dumnezeu, se aruncă cu înverșunare în rugăciune. Căci dacă rugăciunea este „cea mai grea artă din lume”, ea „poate săvârși orice”: „Dintre toate apropierile de Dumnezeu, rugăciunea este cea mai bună și nu în ultimă instanță este singurul mijloc autentic în acest scop. [...] Numai puterea rugăciunii depășește rezistența materiei și eliberează mintea noastră din această lume strâmtă și inertă spre vastele spații deschise, strălucind de Lumină. [...] Prin rugăciune, intrăm în viața dumnezeiască; și Dumnezeu, rugându-Se în noi e viața cea necreată care ne inundă”[148].

Sacrificiul artei

Puțin câte puțin, părintele Sofronie simte cum în el crește conflictul dintre forma vremelnică de existență – bântuită de moarte – și veșnicie. Pierde lumea în măsura în care și lumea îl pierde. Se găsește la o răscruce a existenței sale. „Iată alegerea ce ne stă înainte: sau înfierea noastră

146 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 174.

147 *Ibidem*, p. 254.

148 *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, pp. 64, 76, 77.

de către Dumnezeu şi Tatăl nostru, sau depărtarea de la El în întunericul nefiinţei – *cale de mijloc nu este*"[149]. În inima sa, un război teribil opune iubirea lui pentru Hristos pasiunii sale pentru artă, care „îl stăpâneşte ca pe un rob": „[...] eu mă aflam ca un câmp de bătălie, pe două planuri: harul pomenirii morţii [...] chema către sfere înalte; arta, pe de altă parte, se învârtoşa a se închipui ca fiind ceva înalt, ceva ce transcende planul pământesc, îngăduindu-ţi ca în cele mai fericite izbânzi să te atingi de veşnicie"[150]. Dar simte că Dumnezeu îi cere, ca şi lui Avraam, să îşi taie voia proprie şi să fie gata să sacrifice ce are mai scump, întreaga sa bogăţie. Hristos, după cuvântul Sfântului Pavel, nu a fost şi El „ascultător până la moarte" (*Filipeni* 2, 8)?

În cele din urmă, după luni de luptă şi de sfâşiere, rugăciunea şi chemarea lui Dumnezeu îl câştigă. Părintele Sofronie renunţă la artă, care nu poate astâmpăra setea lui de absolut, şi decide să îşi consacre viaţa lui Dumnezeu.

Limitele teologiei

Părintele Sofronie intră la Institutul Saint-Serge, care tocmai se deschisese. Dar studiile de teologie nu îl vor satisface. Găseşte că se vorbeşte mai puţin despre Dumnezeu şi mai mult „pe tema lui" şi „în jurul lui" Dumnezeu. Până la sfârşit va avea o atitudine critică la adresa teologiei „academice". Nu o respinge, dar îi relativizează importanţa. „Stareţul mult cinstea ştiinţa teologică [...] dar atribuia rolul ei pozitiv şi meritul ei numai condiţiilor istorice ale vieţii Bisericii, şi nicidecum adevăratei veşnice vieţi a Duhului. [...] Biserica este puternică şi bogată nu prin erudiţia sa ştiinţifică, ci mai presus de toate prin adevărata deţi-

[149] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 161.

[150] *Ibidem*, p. 16.

nere a darurilor harului[151]. [...] în afara experienţei vii a lui Dumnezeu [...] singură informaţia intelectuală nu duce la ceea ce este sensul credinţei noastre – cunoaşterea lui Dumnezeu, Făcătorul a tot ce este. [...] Formarea theologică abstractă, chiar cea mai subţire, nu mântuieşte, căci ea nu dă decât o înţelegere intelectuală, dar nu înalţă în chip real în tărâmul Fiinţei Dumnezeieşti"[152].

Aşadar, nu trebuie doar studiat, trebuie trăit. „Dacă studiem sistemele teologice şi ne mulţumim doar să pomenim de teologie ca de o ştiinţă livrescă, dar fără a ne birui mândria, totul va fi în deşert. [...] Cunoaşterea fără dragoste nu mântuieşte pe nimeni. [...] În schimb, atunci când cunoaşterea intelectuală se însoţeşte cu o viaţă fără de păcat şi sfântă, rezultatul este măreţ şi de dorit".

Părintele Sofronie repeta adesea că „Creştinismul este nu o filozofie, nu o «învăţătură» (doctrină), ci viaţă. [...] Adevărul nu este o învăţătură, ci o Persoană"[153]. În consecinţă, teologia nu ţine de a şti, nu este nici o teorie, nici o speculaţie, nici erudiţie, ci o stare a fiinţei. Mai precis, „starea duhului sub înrâurirea harului dumnezeiesc, [...] starea omului trăind prin şi în Dumnezeu". Părintele Sofronie adaugă, credincios învăţăturii stareţului Siluan: „alta este «credinţa din auz» (*Romani* 10, 17) şi cu totul altceva «a Te cunoaşte»[154]. [...] Aceasta este calea creştină spre cunoaşterea sau gnoza desăvârşită (a lui Dumnezeu)"[155].

Dacă nu este un mod de a şti, atunci ce este această cunoaştere? În orice caz, nimic raţional sau logic. Pentru Părintele Sofronie, foarte legat de teologia apofatică, Dumnezeu „depăşeşte tot gândul omenesc. Lui nu I se aplică

151 *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 99, 208.

152 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 7, 258.

153 *Ibidem*, p. 120.

154 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 366.

155 *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 34.

nici unul din conceptele noastre abstracte[156]. Fiinţa adevărată a lui Dumnezeu nu se supune categoriilor raţiunii noastre. [...] Graiul cuvintelor şi conceptelor omeneşti este cât se poate de limitat în putinţa de a împărtăşi starea lăuntrică"[157]. Altfel spus, logica formală, umană nu poate traduce taina lui Dumnezeu: Acesta nu poate fi exprimat decât în aceleaşi categorii ale fiinţei, pe care Dumnezeu ni le descoperă prin venirea Sa în noi.

Intuiţie, mai mult decât act al raţiunii, cunoaşterea creştină este deci „rezultatul Descoperirii lui Dumnezeu Însuşi, dăruită de Sus"[158]. Iar Dumnezeu nu ne descoperă tainele Sale printr-o „filozofie abstractă, ci *fiinţial*, adică cuprinzându-ne în Fiinţa Sa, încât Ea devine a noastră"[159]. Cunoaşterea duhovnicească este „mai întâi *împărtăşire fiinţială* – o unire vie"[160] cu Dumnezeu. Iar când „duhul nostru este dus de Duhul lui Dumnezeu în tărâmul acestei Împărăţii [...] toată gândirea discursivă se opreşte: trăim ceea ce este pentru noi un nou chip al fiinţării. Ni se dă experienţa de «a fi»: eu sunt"[161].

Această cunoaştere, dată de sus prin descoperire, este limpede că nu se dobândeşte din cărţi sau pe băncile şcolii, ci în pocăinţă, în păzirea poruncilor lui Hristos şi în rugăciune, care ne deschid sufletul şi inima Duhului Sfânt, singura cale de a ajunge la viaţa veşnică (*Ioan* 17, 3) şi la cunoaşterea Dumnezeului adevărului. Părintele Sofronie este foarte evagrian cu privire la acest punct: „Dacă eşti teolog, te vei ruga în adevăr. Dacă te rogi în adevăr, vei fi teolog". Cheia acestei fraze se găseşte bineînţeles în

156 *Ibidem*, p. 283.

157 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 227.

158 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 287.

159 *Ibidem*, p. 302.

160 *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, p. 84.

161 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 256.

expresia „în adevăr". Să ne păzim, într-adevăr, de iluzii! Pentru că sunt diferite grade în rugăciune. Aici Evagrie subînţelege „rugăciunea curată", adică rugăciunea celui care şi-a coborât mintea în inima curăţată de patimi. Părintele Sofronie merge tocmai în direcţia aceasta când scrie: „Doar un duh, o minte curată este potrivită să facă teologia cea adevărată".

Vom fi înţeles că fiind rod al descoperirii mai degrabă decât al raţiunii, stare a fiinţei locuite de Duhul Sfânt, act de comuniune, cunoaşterea lui Dumnezeu în Fiinţa Sa ipostatică şi contemplarea luminii dumnezeieşti ţin nu de formulări verbale, ci de trăire. După cum spunea Părintele Sofronie, „adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu nu poate fi dată decât fiinţial, prin experienţa vie a întregii noastre făpturi"[162]. Cu alte cuvinte, experienţa este adevăratul izvor al cunoaşterii şi al teologiei, care confirmă adevărul experienţei. Astfel, teologia Părinţilor Bisericii nu este o structură scolastică, produs al reflecţiilor şi speculaţiilor abstracte, ci expresia vieţii în Dumnezeu. Invers, cineva poate fi doctor în teologie, poate să fi scris o strălucită teză despre Sfânta Treime fără să fi avut vreo experienţă reală a vieţii duhovniceşti: „La ce bun să te gândeşti la firea harului, dacă nu îi simţi lucrarea în tine? se întrebă părintele Sofronie. La ce bun să declami pe tema luminii de pe Tabor, dacă nu te afli fiinţial în ea? Ce sens mai are să faci o teologie treimică subţire, dacă nu ai în tine sfânta putere a Tatălui, blânda iubire a Fiului, lumina nezidită a Duhului Sfânt?"

Acestea fiind spuse, dacă experienţa trăită primează asupra cunoaşterii teoretice, există şi o dialectică a celor două. În măsura în care rezultă dintr-o experienţă duhovnicească – din Euharistie şi taina aproapelui, din rugăciune

[162] *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, p. 78.

şi liturghie – şi nu doar din gândirea umană, teologia din cărţi a Bisericii are sens. Ea joacă un rol esenţial în transmiterea şi dezvoltarea unei conştiinţe dogmatice clare şi juste. Dacă aceasta este, fundamental, un dar al Duhului Sfânt, dobândirea ei poate fi înlesnită de bune baze teologice, în primă fază ca orientare, mai apoi ca verificare a experienţei duhovniceşti.

De ce dă părintele Sofronie atâta importanţă conştiinţei dogmatice? Din două motive. În primul rând, deoarece ea influenţează cunoaşterea: „Atunci când pierdem înţelegerea precisă a descoperirii Dumnezeului personal, în conştiinţa noastră noi privăm Fiinţa dumnezeiască de caracteristica Sa esenţială şi, în consecinţă, ne lipsim pe noi înşine de posibilitatea de a ajunge la deplinătatea cunoaşterii lui Dumnezeu". Apoi, deoarece ea determină şi modul de existenţă: „toată curgerea vieţii mele în Dumnezeu m-a adus la convingerea că orice abatere a conştiinţei minţii noastre de la adevărata înţelegere a Descoperirii, negreşit se va răsfrânge în manifestările duhului nostru, în cele de zi cu zi[163]. [...] Fiece greşeală dogmatică se va reflecta negreşit asupra vieţii noastre duhovniceşti". „Cu alte cuvinte, viaţa cu adevărat dreaptă este condiţionată de o adevărată înţelegere a lui Dumnezeu-Sfânta Treime"[164]. „E de ajuns să schimbăm un element din conştiinţa noastră dogmatică pentru a vedea imediat cum se modifică starea noastră duhovnicească şi evoluţia noastră lăuntrică. Dimpotrivă, cea mai mică abatere de la adevăr din viaţa noastră lăuntrică, va schimonosi viziunea noastră dogmatică".

În 1925, părăsind Institutul Saint-Serge, părintele Sofronie pleacă la Muntele Athos.

---

163 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 8.

164 *Ibidem*, p. 8.

III. Paris – Muntele Athos. De la vocația de călugăr la experiența paradoxală a pocăinței[165]

Cele două teologii

„Chemarea şi sarcina noastră este de a deveni fii ai lui Dumnezeu Tatăl – prin Cel Unul Născut şi Deofiinţă Fiul Său, fără început şi veşnic – şi purtători a toată desăvârşirea dumnezeiască".

Cu această convingere, care va fi mereu rafinată şi afirmată până la sfârşitul vieţii sale pământeşti, Părintele Sofronie va intra în 1925 la Institutul de Teologie Saint-Serge din Paris. „Acolo se adunaseră tineri deosebiţi şi corpul profesoral era la înălţimea cerută"[166] – scria el plin de respect. „Viaţa mea la Institut mi-a fost favorizată de faptul că eu aveam o cameră a mea, separată, situată deasupra locuinţelor profesorilor şi unde puteam să mă rog în poziţia obişnuită"[167].

Cu toate acestea, educaţia academică şi mai ales cea intelectuală primite acolo nu îl mulţumesc. „Sunt două tipuri de teologie: unul larg cunoscut în veacurile trecute: catedra profesională a eruditului; altul – să fii împreună răstignit cu Hristos, a-L afla pe El în ascunzişurile inimii"[168]. Aşa cum îi va spune mai târziu un bătrân[169] Părintelui Sofronie, căruia îi

[165] Articol publicat în revista *Buisson Ardent*, nr. 3/1997, pp. 17-30.

[166] *Despre rugăciune*, p. 97.

[167] Cel mai probabil „prosternat, cu fruntea la pământ" (n. a.). *Ibidem*, p. 36.

[168] *Ibidem*, p. 63.

[169] Este vorba despre Sfântul Siluan (n. tr.).

împărtășise regretul său că nu a studiat teologia, „mare, este numai una: a te smeri, căci mândria împiedică a iubi”[170].

Tocmai acest al doilea fel de teologie, întrupat în toată plenitudinea sa și de o manieră aproape arhetipală în „nevoitorul-monah”, îl atrage pe Părintele Sofronie. O cale foarte diferită de aceea a „teologului-gânditor”, pe care îl numește și „spiritual-intelectiv”, așa cum va preciza mai târziu: „Mintea nevoitorului-monah nu se îndeletnicește cu nici un fel de gândire; ea doar ca un străjer, în liniște, ia aminte ca nimic din afară să nu intre în inimă”[171]. În această „tăcere sfântă”, nu se mai află nimic altceva în afara numelui lui Hristos și a poruncilor Lui, o viață unică în care inima și mintea se unesc, „controlând tot ceea ce se petrece înăuntru, cu o atenție care nu ține de examinarea logică, ci este un «simțământ» duhovnicesc în sine”.

Cu câteva luni înainte Părintele Sofronie trăise o tragică sfâșiere între atracția pentru rugăciune și pasiunea sa pentru artă. O rezolvase prin abandonul „jertfelnic” al picturii. Același conflict interior se repetă cu teologia. Pe de o parte, rugăciunea îl „sufocă ziua și noaptea”, împiedicându-l să se concentreze pe studiu. De cealaltă parte, în ciuda „interesului său pentru științele bisericești”, nevoia sa duhovnicească de a rămâne în rugăciune este contrariată: „să audiez cursuri de teologie atunci mi-a fost cu neputință, deoarece trebuia să mă concentrez cu totul în rugăciunea cu care deja mă înrudisem în vremea dinainte”[172]. Într-adevăr, „mintea ce se roagă nu gândește, adică nu judecă, ci trăiește. Lucrarea minții celui ce se roagă nu stă în a se îndeletnici cu concepte abstracte, ci este părtășie întru ființă”[173].

---

[170] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 249.

[171] *Ibidem*, p. 143.

[172] *Despre rugăciune*, p. 97.

[173] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 114.

Părintele Sofronie simte în același timp din ce în ce mai limpede că setea sa de a-L cunoaște pe Dumnezeu este atât de mare încât nu va putea să o stingă decât abandonându-I-se pe de-a-ntregul, într-un mod și mai radical decât se consacrase artei. Căci pentru a ajunge la această veșnicie dumnezeiască, de care se simte atras în mod irezistibil, pentru a intra în Împărăția Cerurilor, nu este decât un sigur mijloc: a te supune poruncii lui Hristos de a-L iubi pe Dumnezeu din *toată* ființa, din *toată* inima și cu *toată* mintea. „[...] dacă vrem ca Dumnezeu să fie în întregime cu noi și în noi, atunci trebuie ca și noi să ne dăruim Lui cu totul, iar nu numai în parte[174]. [...] Rugăciunea stăruitoare atrage și inima și mintea în mișcarea lor spre veșnicie, încât tot ceea ce aparține trecutului se uită; în minte nu mai există nici un gând despre viitorul pământesc, iar în suflet există o singură grijă: să nu-L pierdem pe acest Dumnezeu, să încetăm a mai fi nevrednici de El”[175].

Dar pentru aceasta, pentru a ajunge la acest grad de iubire care actualizează în noi „potențialitățile superioare ale naturii noastre”, trebuie să ne facem transparenți Duhului Sfânt, adică să luptăm „până la sfârșit” împotriva patimilor noastre. Într-adevăr, „Dumnezeul nostru este «Lumină, și nici un întunerec întru El este» (1 *Ioan* 1, 5). El se împotrivește a se împreuna cu întunerecul nostru. Noi trebuie să ne curățim de spurcăciunea care ne stăpânește, altminteri nu vom intra în Împărăția Adevărului și a Luminii (*Apocalipsa* 21, 27)”[176]. Pe acest plan, teologia academică, fie ea cea mai înaltă și cea mai strălucită, nu este de niciun ajutor; doar rugăciunea și nevoința.

---

174 *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 80.

175 *Despre rugăciune*, pp. 17-18.

176 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 44.

Angajare sau fugă de lume

Această abandonare totală lui Dumnezeu, această consacrare absolută Absolutului sunt oare posibile în lume? Părintele Sofronie se îndoia de aceasta. Crede cu atât mai puţin cu cât în el arde o îndoită dorinţă de a se ruga, care îl împinge să „fugă" de lume. Pe de o parte, o sete de pocăinţă înaintea Celui Prea-Înalt, pocăinţă pe care o consideră ca fiind „colţişorul cel mai intim al sufletului nostru. De aci dorirea de a te ascunde undeva sub pământ, ca nimenea să te vază, nimenea să te auză, ca totul să rămână numai între Dumnezeu şi suflet"[177]. Pe de altă parte, o aspiraţie către rugăciunea curată a minţii în inimă, fără distrageri: „Dacă cineva încearcă o atracţie puternică pentru o astfel de rugăciune, atunci el poate cu mare greutate să-şi îndeplinească dorinţa. Unul ca acesta poate să fugă din toate părţile, să se ascundă de toţi, să se cufunde în adâncul pământului, unde nu se vede nici lumina soarelui, acolo unde este lepădată toată grija celor trecătoare. Şi aceasta este de înţeles; este firesc pentru tot omul să-şi ascundă viaţa sa intimă de privirile străine, iar această rugăciune îmbrăţişează însuşi miezul sufletului, care nu suportă nici un fel de atingere, în afară de mâna Ziditorului său"[178].

Părintele Sofronie se va convinge iute că doar monahismul este în stare să îi ofere spaţiul de libertate, linişte şi retragere de care are nevoie pentru a se dărui cu totul lui Dumnezeu: o convingere, o alegere care îl va pune într-o situaţie şi mai neplăcută faţă de coreligionarii săi de la Saint-Serge, deoarece la acea vreme, în institutul de teologie şi în cercurile emigraţiei ruse domnea un anume climat anti-monastic, întemeiat pe convingerea că odată apusă era constantiniană,

[177] *Ibidem*, p. 5.

[178] *Despre rugăciune*, p. 70.

rolul creştinilor nu mai era acela de a merge în deşert, ci de a fi angajaţi în mijlocul maselor. Această tendinţă a fost reprezentată mai cu seamă de strălucite personalităţi ca filosoful Nikolai Berdiaev sau pr. Serghei Bulgakov şi va fi întrupată în anii '30 de maica Maria Skobţova, care va alege să-şi trăiască în stradă călugăria, „în pustiul inimilor omeneşti". Părintele Sofronie scrie: „[La acea vreme] mulţi reprezentanţi de seamă ai culturii ruse – spirituale şi umaniste – vorbeau, nu fără un oarecare patos, că lumea a păşit într-o epocă tragică; toţi cei ce trăiesc cu responsabilitate trebuie să înţeleagă necesitatea morală de a se integra acestui tragism care a cuprins întreaga planetă, să ni-l asumăm, să contribuim în măsura puterilor, la găsirea unor căi de ieşire şi altele. Eu îi ascultam pe aceşti minunaţi oameni cu un deosebit respect, dar nu puteam să-i urmez – o voce interioară îmi spunea că sunt inapt pentru un asemenea rol"[179].

Părintele Sofronie nu se regăseşte absolut deloc în această viziune asupra lucrurilor, căreia îi opune următoarele cuvinte ale Sfântului Isaac Sirul: „Iubeşte tăcerea mai mult decât hrănirea celor flămânzi din lume"... Această frază îl bulversează: „Cuvintele Sfântului Isaac Sirul expuse mai sus au corespuns ca sens cu istoria mea duhovnicească – a cunoaşte pe Dumnezeul Cel Adevărat a fost pentru mine mai important decât toate evenimentele vieţii politice internaţionale. Setea mea de Dumnezeu era mai consistentă decât toate celelalte aspecte ale vieţuirii pământeşti. Fără această cunoaştere – a omului şi a lui Dumnezeu – eu m-am simţit în întuneric; în afară de Hristos nu exista nici o ieşire din subterana întunecoasă. Şi apoi în tot universul nu am văzut decât un nod detestabil al patimilor omeneşti. «Nod» ce nu se rezolvă prin lovitura materială a unei săbii"[180].

---

179 *Ibidem*, pp. 71-72.

180 *Ibidem*, p. 74.

Confruntat cu *acea* lume, vede şi aşază, prin Hristos, planul de dinainte de veci al lui Dumnezeu asupra fiinţei umane: „omul este un ipostas asemănător lui Dumnezeu, se naşte ca o potenţă, parcurge procesul devenirii sale la început în hotarele acestei lumi, apoi trebuie să atingă dimensiuni supra-cosmice prin urmarea lui Hristos, Care a biruit lumea, cosmosul”[181].

Locuit din ce în ce mai profund de aceste evidenţe, Părintele Sofronie îşi intensifică rugăciunea: „necontenit mă rugam lui Dumnezeu să mă conducă în acel loc, în acele condiţii unde eu, un neştiutor pierdut să-mi pot afla mântuirea. În rugăciunile mele propuneam lui Dumnezeu planul meu, termenele mele”[182]. Va fi ascultat şi cererea îi va fi împlinită. Dumnezeu, după spusele lui, va împlini totul cu o „precizie matematică”: „am fost aruncat de mâna Sa iubitoare în mijlocul sihaştrilor Athosului”[183]. Cum era exclus să se întoarcă în Rusia, unde bolşevicii veniţi la putere înmulţeau persecuţiile împotriva Bisericii, şi cum nu existau mănăstiri ortodoxe în Europa occidentală, Sfântul Munte s-a impus aproape de la sine.

Muntele Athos

În 1925 Părintele Sofronie se îmbarcă aşadar pentru Muntele Athos. „Dar părăsind Franţa am ars toate podurile din spatele meu, ca în caz de îndoială să nu mă mai pot întoarce. Am trăit doar o clipă de ispitire: urcând de la malul mării spre mănăstire am fost atacat de un gând: iată, tu mergi de bunăvoie la închisoare pe viaţă! A fost unica întâmplare din viaţa mea, când inima mi s-a îndoit pentru o clipă. [...] La

[181] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 74.

[182] *Despre rugăciune*, p. 72.

[183] *Ibidem*, p. 72.

Athos am venit, eliberat de îndoieli, către adevărul Fiului lui Dumnezeu, Care îmi poate descoperi pe Tatăl Său”[184].

Debarcând la Muntele Athos, Părintele Sofronie intră în mănăstirea rusească Sfântul Pantelimon, pe atunci un imens aşezământ, în care din păcate revoluţia bolşevică şi suspiciunea pe care aceasta a generat-o în rândul autorităţilor greceşti vizavi de ruşi îşi făcuseră deja simţite efectele: dacă în 1912 mănăstirea încă mai avea 2000 de călugări, la sfârşitul anilor 20 nu va mai avea decât 800!

Însă rugăciunea şi viaţa duhovnicească rămăseseră foarte intense, iar Părintele Sofronie îşi găseşte aici „cadrul” potrivit: lungi slujbe zilnice – mai cu seamă în timpul nopţii, şase până la şapte ore în cursul săptămânii, douăsprezece ore şi mai bine în sărbători – „slujbe prelungi, în special noaptea, care nu necesitau o muncă intelectuală încordată; posibilitatea de a avea o ascultare, fără a gândi la modul cum egumenul şi colaboratorii săi, stareţii din mănăstire, conduc treburile sfântului lăcaş”[185]. Eliberat de toate problemele vieţii cotidiene, se poate ruga fără întrerupere, zi şi noapte. Timpul trecea fără să ia seama. Curgea atât de iute, încât se întâmpla să îi pară rău că era nevoit să îl piardă dormind. „Îmi rămânea puţin timp pentru lectură, câteodată o jumătate de oră, alteori şi mai puţin. Dar Domnul era cu mine şi eu nu m-am rupt de Dânsul, nici măcar pentru puţine minute. Inima îmi ardea fără încetare; mintea mea, ca pe o stâncă, stătea în cuvântul Dumnezeiesc”[186].

Pentru Părintele Sofronie Muntele Athos, împărăţia călugărilor, reprezenta „firea universală a Ortodoxiei”: nu doar din pricina variatei origini geografice a călugărilor care locuiesc acolo – greci, ruşi, sârbi, români, bulgari etc.

184 *Ibidem*, pp. 97, 98.

185 *Ibidem*, p. 72.

186 *Ibidem*, p. 72.

–, ci mai ales prin ceea ce transcende diferitele identităţi naţionale, împlinindu-le în singura identitate, ontologic universală, care contează pentru un creştin, şi anume viaţa în Hristos. „Sfântul Munte trebuie să ocupe un loc de cinste în analele omenirii pentru că a dat lumii nenumăraţi sfinţi în cursul celor o mie de ani de existenţă, sfinţi care sunt «sarea pământului» scrie Părintele Sofronie. Viaţa la Sfântul Munte este unică, de neasemuit celei din vreun alt loc de pe pământ. Însingurarea sa, tăcerea adâncă a naturii, ritmul lent al vieţii înlesnesc rugăciunea adâncă a inimii, uitarea lumii trecătoare şi cufundarea în contemplarea veşnicelor taine; este locul ideal pentru a învăţa viaţa după Evanghelie". „Mi se părea că libertatea rugăciunii ce mi se dăduse, în liniştea nopţii de la Sfântul Munte era deja mainainte răpirea Împărăţiei"[187].

Aceste cuvinte sunt semnificative pentru maniera – interioară – în care Părintele Sofronie şi-a trăit experienţa athonită. De la venirea la Sfântul Munte, atenţia sa s-a îndreptat mai puţin asupra formelor exterioare de viaţă şi pietate (litera), şi mai mult asupra substanţei lor, asupra puterii duhovniceşti care le locuieşte şi le însufleţeşte (duhul): „Socoteam de căpătâi a mă îndepărta de anumite lucruri din afară, pentru că fie prin frumuseţile, fie prin scăderile lor, acestea pot ascunde adevărata cunoaştere, care se găseşte îndărătul lor". Ceea ce îl interesa înainte de toate pe Părintele Sofronie era continua Pogorâre a Duhului Sfânt de-a lungul veacurilor, fluxul aceluiaşi Duh care S-a manifestat prin generaţii de asceţi şi de rugători, suma experienţelor care s-a transmis prin şirul de aur al sfinţilor, adevărată comoară al cărei depozitar privilegiat este Muntele Athos.

[187] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 262.

Viaţa călugărească

Găsindu-şi „calea", după cum spune, Părintele Sofronie i se dedică cu fervoare, implorându-L zi şi noapte pe Dumnezeu să îl facă să înainteze în această viaţă nouă. Pentru el călugăria – cu renunţarea la lume pe care o implică – nu are nimic „trist, dureros sau sumbru", cum cred unii uneori. Dimpotrivă, după cuvintele Sfântului Teodor Studitul, pe care îi place să îl citeze, călugăria e „al treilea har", după „primul har", care e legea lui Moise, şi al doilea, „har peste har", care este cel pe care l-am primit din desăvârşirea lui Hristos, mai cu seamă în botez.

În entuziasmul său, Părintele Sofronie a folosit felurite expresii pentru a defini calea călugăriei: „viaţă cerească aici jos", „pogorârea lumii îngereşti pe pământ", „împlinirea, în limitele Istoriei, a ceea ce e prin fire dincolo de Istorie", „bastion al credinţei şi al Tradiţiei", „inima Bisericii". Astfel, urmând Sfântului Ignatie Briancianinov, stareţ rus din secolul al XIX-lea pe care îl admira mult, le spunea celor din obştea sa în ultimii ani de viaţă: „Dacă inima vieţii duhovniceşti ortodoxe în Hristos, care este monahismul, încetează să mai bată, atunci întreaga Biserică, tot restul Bisericii va muri şi el. Dacă mănăstirile dispar, lumea din afară nu va mai putea să păstreze aceeaşi credinţă. Care credinţă? Că Dumnezeu Însuşi, Făcătorul lumii, a venit pe pământ în chip de om pentru a sta de vorbă cu noi şi a ne împărtăşi planul Său pentru noi de dinainte de veci".

Dar nesecat al lui Dumnezeu pentru omenire, monahismul este de asemenea „şcoala cea mai înaltă", mai spunea Părintele Sofronie. În convorbirile sale, repeta adesea că cultura ascetică ce se învaţă în mănăstiri este cea mai înaltă cultură a umanităţii, mai mult, singura cultură care ar avea cu adevărat dreptul de a purta titlul de „cunoaşterea cea

mai înaltă”[188], din moment ce ea conduce la desăvârșirea divino-umană la care omul este chemat de la crearea lui Adam, până la sfârșitul veacurilor: „Fiți voi, dar, desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (*Matei* 5, 48) le poruncește Hristos ucenicilor Săi. „Desăvârșirea creștină constă în curăția inimii căreia Dumnezeu se arată și a Cărui sălășluire în inimă se vădește prin multele și feluritele daruri ale Duhului Sfânt, precizează Sfântul Ignatie Briancianinov, citat de Părintele Sofronie. Cel ce ajunge la această desăvârșire este un luminător care nu printr-o slujire trupească, ci prin slujirea în duh împlinește porunca iubirii aproapelui, călăuzind pe cei ce doresc mântuirea, ridicându-i din cădere, tămăduind ranele lor sufletești”[189].

În acest sens, această cultură ascetică nu se adresează călugărilor. Ea privește întreaga lume, fiecare persoană care vrea sincer și serios să fie un ucenic al lui Hristos. „Nu există creștin care să nu fie nevoitor”[190], subliniază Părintele Sofronie. Dacă viața monastică este efectiv „maximalistă”, este astfel doar în măsura în care întreaga Evanghelie e maximalistă. Dacă sunt mai multe modalități de a întrupa calea lui Hristos, aceasta nu este mai puțin „una” dintre ele, inevitabil „strâmtă”. Prin radicalitatea sa, prin voturile sărăciei, ascultării și castității, prin perspectiva sa eshatologică, monahismul ne amintește toate exigențele care decurg din poruncile lui Hristos, „obligatorii” pentru toți cei botezați, care sunt chemați să devină după chipul lui Hristos. În această școală a sfințeniei care e Biserica, călugărul ar trebui, în mod ideal, să fie un model pentru ceilalți. Fiecare creștin, fie că a urmat cu asiduitate „cursurile” lui Hristos sau nu, va primi o „notă” în lumea de dincolo. Judecata va fi aceeași pentru toți.

188 *Ibidem*, p. 31.

189 *Naşterea întru Împărăția cea neclătită*, p. 159.

190 *Ibidem*, pp. 156-7.

În fapt, diferența dintre călugăr și creștinul care trăiește în lume este nu atât interioară cât exterioară. Ține mai puțin de forma de viață aleasă, cât de duhul sau modul existenței. „Monahul renunță la căsătorie și la nașterea de copii pentru a păzi și ține poruncile lui Hristos cât mai deplin cu putință”[191] spune Părintele Sofronie. Responsabilitatea unui asemenea angajament este imensă, chiar înfricoșătoare. Într-adevăr, dacă din lenevie sau neglijență călugărul nu înaintează pe acest drum al sfințeniei, dacă nu rămâne neîncetat și cu toate puterile sale concentrat pe împlinirea desăvârșirii – fără să o atingă neapărat – riscă să își rateze vocația monastică, în alte cuvinte, să își piardă viața. Deoarece, renunțând să mai servească lumea în plan biologic și politic, nu va fi servit nici cauza „nemuririi prin înviere”[192]. Renunțând să se angajeze și să acționeze pozitiv în plan istoric, nici nu va fi contribuit să ridice existența – începând cu a sa proprie – până la planul spiritual, metaistoric. Nerepurtând nicio victorie în planul universal al războiului duhovnicesc, nu va fi ajutat alți oameni să atingă planul divino-uman.

Dacă monahii trebuie să fie o lumină pentru oameni, îngerii sunt o lumină pentru monahi, spunea Sfântul Ioan Scărarul. Pentru Părintele Sofronie, urmând exemplul maestrului său, starețul Siluan, mai mult decât îngerii, Maica Domnului este modelul prin excelență al monahilor – și deci, al tuturor oamenilor. De ce? Pentru că ea este o persoană care mijlocește pentru lumea întreagă. Din cauză că Maria se ruga pentru toată omenirea, a fost „aleasă” pentru a deveni „locul” întrupării lui Hristos, „spațiul” unirii dintre omul vremelnic și Dumnezeul veșnic, dintre finit și infinit. Această rugăciune arzătoare pentru Adamul întreg – pe

191 *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 80.

192 *Ibidem*, p. 80.

care Părintele Sofronie o numește „ipostatică" și pe care o va experia el însuși în toată deplinătatea ei în timpul unei șederi în „pustia" Athonului (vom reveni asupra acestui episod) – este scopul profund, sensul ultim al vieții monastice. Într-o manieră mai generală ea exprimă și împlinește preoția „împărătească" (*1 Petru* 2, 5) a tuturor celor botezați în Hristos, sacerdoțiul după rânduiala duhovnicească și profetică a lui Melchisedec, care este, potrivit Părintelui Sofronie, „forma cea mai sublimă de preoție".

Întrupată de Maica Domnului într-o deplinătate neegalată, în care se aflau toate formele harului Sfântului Duh, această preoție a sfințeniei este universală, adică „accesibilă tuturor creștinilor, independent de vârstă sau sex". Prin aceasta, Părintele Sofronie o considera mai înaltă duhovnicește decât preoția după rânduiala lui Aaron; slujba Bisericii sub controlul ierarhiei are, într-adevăr, în primul rând un rol funcțional. „Aaron administra, organiza viața comunității, însă profetul, cel prin care vorbea Duhul Sfânt, era Moise. Aaron avea puterea, însă duhovnicește, Moise îi era superior. Acest lucru nu îi împiedică pe purtătorii preoției după rânduiala lui Aaron – este chiar de dorit – să participe și la preoția după rânduiala lui Melchisedec".

Această deosebire între preoția lui Aaron (rezervată bărbaților) și cea a lui Melchisedec (accesibilă tuturor, deci, în aceeași măsură și femeilor) era importantă pentru Părintele Sofronie. Dincolo de obișnuitele argumente teologice și istorice, el folosea acest argument adesea pentru a răspunde la întrebarea foarte controversată a hirotoniei femeilor, arătând că aceasta era în fond, duhovnicește, o falsă întrebare.

Rugăciunea, inima culturii ascetice

Însă mai cu seamă, de la venirea sa la Muntele Athos, Părintele Sofronie se adâncește trup și suflet în rugăciune. Dacă acea cultură a duhului – oferită de tradiția monastică – este cea mai înaltă cultură umană, expresia cea mai perfectă a acestei culturi este rugăciunea. „Prin adevărata rugăciune se săvârșește intrarea noastră întru Ființa dumnezeiască prin puterea Duhului Sfânt, scrie Părintele Sofronie. Iată pentru ce nevoitorul își consacră cu precădere atenția și cea mai importantă parte a puterilor sale tocmai lucrării rugăciunii”[193].

Părintele Sofronie a scris mult despre rugăciune, mai precis despre „experiența” rugăciunii pe care a avut-o el. Pentru el aceasta era „arta artelor”, „o creație mereu vie și infinită”, superioară oricărei alte arte sau științe: „Prin rugăciune intrăm în legătură cu Ființa Cea fără de început, sau altfel spus: însăși viața lui Dumnezeu intră în noi prin acest canal”[194].

Astfel, rugăciunea este o „formă superioară de cunoaștere”, izvorul profund al adevăratei teologii: „Omul dobândește cunoașterea prin rugăciunea minții unită cu inima și prin predarea întregii sale ființe lui Dumnezeu. Mintea este iluminată prin inimă, care este centrul duhovnicesc al persoanei. Toată munca monahului stă în a face mintea să coboare în inimă. Atunci mintea este pătrunsă de cunoașterea exprimată într-o manieră foarte condensată în dogmele Bisericii”. În altă parte, lămurindu-și gândul, Părintele Sofronie adaugă: „Nici rugăciunea în sine nu este încă desăvârșirea, nici familiaritatea intelectuală cu dogmele. Viața în Dumnezeu câștigă în deplinătate și desăvârșire doar prin unirea rugăciunii cu cunoașterea”.

---

193 *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, p. 156.

194 *Despre rugăciune*, p. 5.

Rugăciunea lui Iisus este, în mod evident, forma rugăciunii personale prin excelenţă, indisociabilă de Dumnezeiasca Liturghie. Pentru Părintele Sofronie, numele lui Iisus, dat prin descoperire, adică originar din sfera divină şi veşnică, este „meta-cosmic”[195]. A-l pronunţa înseamnă a intra în contact viu cu persoana lui Hristos Însuşi, în virtutea legăturii ontologice care uneşte numele de cel numit. „Numele lui Iisus este un pod între noi şi Dumnezeu, este un canal prin care pătrund în noi torentele puterii dumnezeieşti. Venind de la Duhul Sfânt el este sfânt şi ne sfinţeşte şi pe noi prin chemarea lui. Cu acest Nume şi prin el, rugăciunea capătă o oarecare palpabilitate, el ne uneşte cu Dumnezeu. În el, în acest Nume, este prezent Dumnezeu ca într-un vas, ca într-o vază preţioasă, plină cu bună mireasmă. Prin el lumea cea de sus devine palpabilă, imanentă. Ca o energie dumnezeiască, ea izvorăşte din esenţa Dumnezeirii şi este dumnezeiască prin sine însăşi. [...] vrednica chemare a acestui Nume produce prezenţa Dumnezeului Celui Veşnic, Care umple întreaga noastră fiinţă, duce mintea noastră în alte sfere, ne comunică o energie deosebită a noii vieţi. Lumina Dumnezeiască, despre care nu este uşor să vorbeşti, vine prin acest Nume”[196].

Dar Părintele Sofronie se grăbeşte să adauge că această „iluminare” prin rugăciune nu are nimic automat şi nimic magic. Invocarea numelui lui Iisus sfinţeşte omul doar în măsura în care aceasta este legată de efortul lui constant de a-şi conforma viaţa la poruncile lui Hristos, în care persoana se smereşte şi se osândeşte singură într-o pocăinţă dureroasă, distrugând patimile din ea.

195 *Ibidem*, p. 125.

196 *Ibidem*, pp. 121-122.

Raiul

Părintele Sofronie primește foarte repede harul rugăciunii neîncetate, rugăciune din care „culesese deja la Paris primele roade" și pe care o definea ca fiind un „dar al lui Dumnezeu, legat de un alt dar: pocăința". Această legătură dintre pocăință și harul Duhului Sfânt Care Se roagă în om este fundamentală. Ea determină caracterul antinomic al experienței Părintelui Sofronie, care unește succesiv – dacă nu chiar simultan – „raiul" și „iadul". „Prin pocăință, existența mea atât s-a dilatat încât atingea și iadul și Împărăția"[197] scria Părintele.

În scurt timp, raiul va domina: „Adesea se întâmplau următoarele: seara, după asfințitul soarelui, închideam bine fereastra, trăgeam peste ea trei perdele, pentru a dobândi cât mai multă liniște și întunerec... Punându-mi fruntea pe dușumeaua chiliei, rosteam rar cuvintele rugăciunii, unul după altul, și pierdeam tot simțământul strâmtorii cămăruiei mele iar mintea, uitând de trup, se simțea ca fiind în lumina cuvântului Evangheliei. Ațintit asupra adâncului nesfârșit al înțelepciunii cuvântului lui Hristos, duhul meu, slobod de tot ce este materialnic, se simțea asemenea trupului sub bătaia soarelui în puterea sa, împresurat întreg de strălucirea Soarelui Înțelegător. O blândă pace îmi umplea atunci sufletul care uita de toate nevoile și spaimele Pământului[198]. [...] Când rugăciunea se sfârșea, de la sine îmi veneau cuvintele psalmistului: «noaptea este luminare întru desfătăciunea mea... întunericul nu se va întuneca de la tine și noaptea ca ziua se va lumina» (*Ps* 138, 11-12)"[199].

---

197 *Ibidem*, p. 36.

198 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 260-261.

199 *Ibidem*, p. 262.

Alteori, va gusta dulceaţa luminii divine în balconul său, în soare, şi nu în întunericul chiliei sale: „La începutul anilor treizeci, când eram deja diacon[200], vreme de două săptămâni bunăvoirea lui Dumnezeu a fost asupra mea. Seara, când soarele se gătea a se ascunde după munţii Olimpului, şedeam într-un balcon în preajma chiliei mele, cu faţa către luminătorul care apunea. În acele zile vedeam lumina cea de seară a soarelui, şi totodată şi altă lumină, care gingaş mă înconjura şi lin îmi pătrundea în inimă, dându-mi în chip străin a cerca împreună-pătimire şi dragoste pentru cei ce se purtaseră cu mine aspru; împreună cu acestea, şi o oarecare nedureroasă împreună-suferinţă pentru întreaga făptură de îndeobşte. După asfinţitul soarelui intram în chilia mea, ca de obicei, spre a-mi face pravila celor ce se pregătesc a sluji Liturghia, şi Lumina nu mă părăsea în toată vremea rugăciunii”[201].

În acelaşi registru, Părintele Sofronie povesteşte un alt episod relevant pentru viaţa sa lăuntrică: „Iată ce s-a întâmplat cu mine în al cincilea an de călugărie: egumenul mănăstirii Sfântul Pantelimon, arhimandritul Misail, m-a chemat la el şi mi-a dat «o ascultare»: să învăţ limba greacă, deoarece mănăstirea avea nevoie de cunoscători ai acestei limbi a locului, care era necesară în toate contactele cu lumea exterioară, duhovnicească şi civilă. Eu am făcut închinăciunea cuvenită spre a primi binecuvântare pentru munca ce-mi stătea înainte. Când am ajuns însă lângă uşa cabinetului, el m-a oprit şi mi-a zis: «Părinte Sofronie, Dumnezeu nu judecă de două ori. Dacă dumneavoastră împliniţi ascultarea dată de mine, eu voi avea plată în faţa lui Dumnezeu, iar dumneavoastră veţi petrece în pace». Vor-

200 Părintele Sofronie a fost hirotonit diacon la 30 aprilie 1932, de pomenirea Sfântului Iacov, de către episcopul Nicolae Velimirovici (n.a.).

201 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 262-263.

bea aplecându-şi capul spre piept, aşa cum se obişnuieşte la rugăciune şi în vocea lui se reflecta seriozitatea pe care o dădea cuvântului său. De la el m-am îndreptat spre bibliotecă pentru a lua cărţile necesare studiului limbii greceşti şi m-am întors în chilie; acolo deschizând gramatica dialectului atic, mi-am concentrat în mod firesc atenţia la cele citite. Şi ce s-a întâmplat? Am simţit fiziceşte că mintea îmi iese din inimă, se ridică până în partea frontală a craniului şi se mişcă mai departe în direcţia cărţii. În acel moment mi-a devenit clar că mintea mea, zi şi noapte, timp de şapte ani, a petrecut în inimă, în rugăciune de pocăinţă. După cuvântul egumenului, am rămas liniştit sufleteşte. Zdrobit de boală (de malarie), am biruit totuşi slăbiciunea trupească pentru a studia limba cât mai multe ore pe zi cu putinţă. Îmi amintesc cum odată, pe când scriam exerciţiile, istovit fiind, mi-a venit un gând: dacă acum, în clipa aceasta mă voi auzi strigat la Judecată, ce voi face? Eram liniştit în adâncul inimii: «Mă voi scula în pace şi voi merge la Judecata lui Dumnezeu.» [...] Prin rugăciunea egumenului mi s-a dat experienţa păcii acesteia. Noua mea ocupaţie m-a privat de putinţa de a săvârşi rugăciunea precum odinioară, dar harul într-o formă prea minunată, nu m-a părăsit timp de câteva luni, cât a durat efortul meu de a stăpâni limba greacă. Astfel Dumnezeu nu m-a părăsit, dar nici inima mea nu s-a depărtat de Dânsul”[202].

Comentând asemenea momente de har luminos, Părintele Sofronie va scrie: „Destul este această petrecere în Dumnezeul cel iubit pentru a înţelege cuprinsul cuvintelor: Raiul lui Dumnezeu. De la El, de la Sfântul sfinţilor au purces cuvintele Evangheliei ce poartă caracterul absolut al atotcunoaşterii Dumnezeieşti”[203].

---

202 *Despre rugăciune*, pp. 48-49.

203 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 262.

Dar, în acelaşi timp, în mod paradoxal plin de „simţământul păcatului care a distrus asemănarea cu Dumnezeu din fiinţa noastră”[204] şi de regretul inexprimabil de a fi devenit total nedemn de Domnul, va spune despre începuturile şederii lui la Athos: „eram în iad; doar Sfântul Sfinţilor poate primi un asemenea ticălos. Strigătul meu, de a mă înnoi în toate planurile fiinţei mele a fost vaiet în pustie... mă tem să spun – în pustiul cosmic, nu pământesc. Iar durerea era undeva din afara timpului”[205].

O frânghie pe deasupra adâncului

Rai şi iad, bucurie şi durere. Întreaga sa viaţă, pe care o definea uneori ca pe un drum lung „prin chinuri”, Părintele Sofronie va trăi neîncetat „propria moarte şi propriul întuneric, dar în acelaşi timp şi nădejdea către Dumnezeu Mântuitorul”, milostivirea lui Dumnezeu şi suferinţa în faţa propriei pierzanii, revelaţia sfinţeniei lui Hristos şi conştiinţa mizeriei şi nevredniciei sale, contemplarea măreţiei infinite a Ziditorului şi sentimentul lipsei de însemnătate şi al nimicniciei proprii. Această pendulare continuă între întunericul atemporal şi lumina dumnezeiască, această stare paradoxală în care sufletul acum este ridicat până la cer, acum este aruncat în hăurile întunecoase ale iadului, în care acum trăieşte fericirea, acum durerea părăsirii, caracterizează întreaga sa traiectorie duhovnicească şi îi marchează toate scrierile: „Două situaţii, ce păreau diametral opuse, s-au încuibat înăuntrul meu”[206]. Stăpânit de teama de a încălca poruncile Evangheliei, i se pare că merge pe o funie invizibilă deasupra unei prăpăstii: „Cu

[204] *Despre rugăciune*, p. 48.
[205] *Ibidem*, p. 98.
[206] *Ibidem*, p. 36.

neputinţă este a povesti în cuvinte despre înfricoşatul privilegiul al acelui mers pe tainica frânghie[207]. [...] curând aceasta s-a prefăcut în viziunea mâinilor lui Hristos întinse pe cruce, adunând întru una lumea risipită orizontal: popoarele dezbinate prin ură"[208].

De fapt, această frânghie nu este altceva decât „trupul Domnului, spânzurat pe Cruce", care, ca răspuns la „rugăciunea deznădăjduită" a Părintelui Sofronie, îi va apărea într-o zi „o uimitoare punte între cer şi pământ".

O ciudată deznădejde

„Rugăciune deznădăjduită". Expresia revine deseori în scrisul Părintelui Sofronie. Vorbind despre pocăinţa sa, Părintele scria: „O oarecare stranie deznădejde mă cuprindea din toate părţile, aşa cum apele îl cuprind pe cel care se îneacă. Spun «stranie», deoarece atunci când această deznădejde mă părăsea, eu parcă muream duhovniceşte"[209]. În altă parte adaugă: „aproape în fiecare zi, după Sfânta Liturghie, mă inunda o bucurie pascală şi, oricât ar fi de curios, rugăciunea mea neîncetată, asemenea unui vulcan în erupţie, izvora dintr-o adâncă deznădejde ce mi se cuibărise în suflet"[210].

Despre ce este vorba? Se cade să nu ne înşelăm, Părintele Sofronie face o distincţie netă între două tipuri de deznădejde: „una cu totul negativă, care pierde pe om şi trupeşte şi sufleteşte. Cealaltă este binecuvântată"[211].

Această deznădejde „binecuvântată" este aceea care se naşte atunci când, sub efectul luminii dumnezeieşti – cel

207 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 96.
208 *Ibidem*, p. 95.
209 *Despre rugăciune*, p. 72.
210 *Ibidem*, p. 36.
211 *Ibidem*, p. 46.

mai adesea încă vizibilă ochilor lui – omul se vede drept ceea ce este, cu păcatul şi cu patimile sale, care îl reduc la stadiul de rob, „iadul său interior", tot ceea ce îl opreşte să împlinească poruncile iubirii ale lui Hristos, să îşi ridice sufletul până la Dumnezeu şi să se unească cu El. Sub lucrarea pocăinţei, sufletul Părintelui Sofronie devine ca o „rană incandescentă": „mă rugam ca un nebun, din pricina groazei de a mă vedea aşa cum am fost şi sunt. [...] Eu sunt zămislit în păcate. Fără îndoială că am moştenit o uriaşă moştenire: căderea lui Adam, cădere înmulţită apoi prin veacuri de fiii lui; cădere la care şi eu adaug câte ceva, în fiecare zi. [...] Inima şi mintea mea deveniseră câmpul de bătălie între Hristos şi vrăjmaşul, colos de dimensiuni cosmice[212]. [...] Cunoscându-mi trecutul prihănit, mă zdrobeam până în sfârşit, din conştiinţa nevredniciei mele[213]. [...] Este chinuitor să-ţi recunoşti neîncetat nimicnicia din care cauză se întristează şi oasele[214]... [...] Ani de-a rândul m-am tânguit din pricina acestei scârbe. Pieptul se istovise de suspinurile de nereţinut ale inimii[215]. [...] Pentru a renaşte în Domnul trebuie să avem [...] aversiune, scârbă faţă de patima mândriei mârşave şi potrivnice lui Dumnezeu, care trăieşte în noi şi care ne-a izgonit cu ruşine din Împărăţia Tatălui luminilor. Salvarea de această patimă o găsim în porunca lui Hristos: să iubim pe Dumnezeu şi să ne urâm pe noi înşine (cf. *Luca* 14, 26)"[216].

În această stare, maniera în care Părintele Sofronie îşi imaginează înfăţişarea sa înaintea „tronului înfricoşător al lui Hristos" este foarte diferită de sentimentul de pace, cu totul excepţional, pe care îl putuse trăi în timp ce învăţa

[212] *Ibidem*, pp. 15, 72.

[213] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 297.

[214] *Despre rugăciune*, p. 46.

[215] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 297.

[216] *Despre rugăciune*, p. 49.

greaca. Acum domină teama: „Prin credinţă eu căutam către viitorul meu, ca şi către un examen ce-mi stătea în faţă, singurul important pentru tot omul. [...] Mă aflam, cum ar fi, în faţa înfricoşatei judecăţi a celui mai înalt tribunal: întreaga mea luare-aminte se concentra asupra Judecătorului meu. [...] petreceam într-un mare cutremur, socotindu-mă nevrednic de iertare. [...] Nu mai aveam cuvinte: mă rugam cu cuvântul netocmit al suspinurilor inimii mele. Nu îmi aflam vreo îndreptăţire; în mine nădejde nu era. Poate mai drept ar fi să spun: mă rugam cu o nădejde dincolo de toată deznădăjduirea. [...] O cât mă înfricoşam, şi continui să mă înfricoşez, nu cumva a cădea la această încercare în Faţa iubitului Dumnezeu[217]. [...] Şi cu cât era mai zdrobitoare frica de osândire, cu atât rugăciunea de pocăinţă devenea mai puternică”[218].

Legată de această „cumplită vedere” a lui însuşi, „strania” deznădejde a Părintelui Sofronie provine în aceeaşi măsură din neliniştea sa pentru lume, pe care o vede „cufundată cu totul într-o existenţă trecătoare şi absurdă”, „supusă morţii”, „plină de suferinţe care macină fiecare viaţă, de la apariţia ei”, animată de „o îndoială existenţială fără ieşire, datorată unei neputinţe fundamentale de a crede în Înviere”.

Dar în acelaşi timp, pe cât de ciudată ar părea, această experienţă dureroasă a nimicniciei sale, a propriei pierzanii, dă naştere la Părintele Sofronie unei viziuni lărgite a lumii. Rugăciunea îi cuprinde inima cu o asemenea putere încât i-a „zdruncinat pereţii inimii împietrite”, îi aruncă sufletul „în nesfârşitul unui alt spaţiu”, îl deschide unei vieţi noi şi îi oferă o pregustare a veşniciei. Părintele scrie: „când hohotele de plâns mă extenuează, mă duc în pragul

217 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 48, 296-297.

218 *Despre rugăciune*, p. 48.

morţii şi eu atârn, fără nici un ajutor, deasupra beznei întunericului, atunci, într-un chip inexplicabil vine, dintr-o altă lume, o iubire gingaşă şi împreună cu ea o Lumină. Desigur, aceasta este o naştere de Sus, încă nedeplină, dar este o eliberare din puterea morţii, este începutul nemuririi. Da, nouă ne stă în faţă încă o muncă îndelungată pentru ca darul lui Dumnezeu să crească în noi. Iar atunci când acest dar minunat începe să se pârguiască şi cu mireasma sa să pătrundă în porii «trupului păcatului» (*Romani* 6, 6) atunci ne părăseşte frica morţii şi noi ne eliberăm de «robie» (*Evrei* 2, 15)"[219].

Deznădejdea, mobil al rugăciunii

Această experienţă a deznădejdii este esenţială pentru Părintele Sofronie. Ea constituie inima şi mobilul pocăinţei, ea însăşi cheie a darului dumnezeiesc al rugăciunii neîncetate şi a reîntoarcerii la viaţă în lumina lui Dumnezeu. „Din această deznădejde, ca dintr-un vulcan, erupea o rugăciune fierbinte"[220]. Întocmai ca Sfântul Petru, Părintele Sofronie Îi strigă lui Hristos: „Doamne, scapă-mă!" Cu inima îndurerată, îi arată starea jalnică în care se află: „Tu mi-ai dat porunca Ta – să iubesc, şi eu o primesc cu toată fiinţa mea; dar iată, eu nu aflu întru mine însumi puterea de a dobândi această dragoste... Tu eşti dragoste; vino Tu Însuţi şi Te sălăşluieşte întru mine şi săvârşeşte tot ceea ce ne-ai poruncit, deoarece porunca Ta este mai presus de puterile mele. Duhul meu se istoveşte în căutarea Ta. Nu poate duhul meu să pătrundă în tainele vieţii Tale… vreau ca întru toate să săvârşesc voia Ta, dar zilele mele se scurg în contradicţii fără de ieşire. Mă înspăimânt la gândul că Te

[219] *Despre rugăciune*, p. 15.

[220] *Ibidem*, p. 72.

voi pierde pentru acele gânduri rele care se încuibează în inima mea; iar această frică mă răstigneşte”[221].

La Părintele Sofronie, intensitatea rugăciunii este direct proporţională cu intensitatea disperării care îi însoţeşte pocăinţa. După cum explică chiar el, de când deznădejdea scade în el, pierde „simţământul existenţei Fiinţei veşnice”, tensiunea rugăciunii sale slăbeşte şi moartea îi cuprinde sufletul. Invers, cu cât experienţa rugăciunii şi a pocăinţei se adânceşte, cu atât vede mai clar prăpastia care îl desparte de sfinţenia şi smerenia infinite ale lui Dumnezeu, pe de o parte, şi de amploarea păcatului său şi a nevredniciei sale, de altă parte: „În măsura în care ni se descoperă Fiinţa Absolută simţim din ce în ce mai mult propria nimicnicie şi necurăţie”[222].

În aceeaşi perspectivă, Părintele Sofronie constată că înţelegerea duhovnicească a omului şi contemplarea lui Dumnezeu se dezvoltă mult mai repede decât „capacitatea sa de a se pune în concordanţă cu poruncile Lui”[223], de a-şi conforma viaţa poruncilor lui Hristos. De aici vine această lege paradoxală a oricărei vieţi duhovniceşti autentice, pe care Părintele Sofronie o compară cu dinamica cunoaşterii ştiinţifice: după cum „în munca ştiinţifică, orice nouă descoperire, nefiind ultima, descoperă nevederea noastră anterioară şi prin aceasta se lărgeşte domeniul celor nevăzute şi necunoscute, care se află înainte”[224], la fel, în viaţa duhovnicească, cu cât omul se apropie de Dumnezeu, cu atât are impresia că distanţa care îl desparte de El nu încetează să se mărească. Altfel spus, „cu cât este mai puternică aplecarea noastră spre Cel Neţărmurit, cu atât mai înceată ni se pare apropierea noastră de El”[225].

[221] *Ibidem*, p. 5.

[222] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 20.

[223] *Despre rugăciune*, p. 18.

[224] *Ibidem*.

[225] *Ibidem*.

În această înaintare înţesată de paradoxuri, se întâmplă şi ca omul să nu mai ştie prea bine unde se află. Aici, remarcă Părintele Sofronie, viaţa duhovnicească este inversul cunoaşterii ştiinţifice: „În domeniile ştiinţei şi artei există câteva puncte de sprijin pentru orice raţionament; altfel stau lucrurile în domeniul duhului, care a fost atras de Cel fără de Început. [...] Pe de o parte, simţământul chinuitor al nimicniciei noastre, pe de altă parte contemplarea slavei celei negrăite a Celui căutat fac imposibilă o apreciere veridică: ne apropiem noi oare de Dumnezeu sau ne îndepărtăm?”[226].

Această incertitudine, precizează Părintele Sofronie, este mai cu seamă puternică în relaţiile, uneori conflictuale, cu oamenii. La începutul şederii lui la Athos, despărţirea sa de lume a făcut să i se nască în suflet întrebări profunde şi uneori tulburătoare: „cum este posibil să-i uiţi pe cei pe care trebuie să-i iubeşti ca pe tine însuţi? Din punct de vedere teologic, apare ca ceva contrar sensului poruncii; din punct de vedere etic, ca un «egoism» neîngăduit; din punct de vedere mistic, o afundare în întunericul abaterii de la calea cea dreaptă, acolo unde este posibilă pierderea conştiinţei realităţii acestei lumi. Şi în final frica, deoarece nu ştim: este plăcut oare Domnului felul în care procedăm?”[227].

Părintele Sofronie a suferit aceste incertitudini, surse de nelinişti interioare şi întrebări chinuitoare de-a lungul primilor ani de călugărie pe Muntele Athos. Doar odată cu întâlnirea cu starețul Siluan, care îi va confirma justeţea experienţei şi îi va răspunde la întrebări, va putea încetul cu încetul să le risipească şi să le depăşească.

---

226 *Ibidem*.

227 *Ibidem*, p. 70.

IV. Muntele Athos. Întâlnirea cu stareţul Siluan[228]

Afecte duhovniceşti

În primii ani ai perioadei petrecute la Muntele Athos, cu toate că primise foarte devreme harul rugăciunii neîncetate, Părintele Sofronie se simte ca pe o „frânghie întinsă" între rai şi iad. Cade pradă unor stări paradoxale, unei serii de „afecte" duhovniceşti şi existenţiale care au, sub pana sa, numele de „nelinişte", „spaimă", „necaz" şi „mâhnire".

„Nelinişte" în primul rând cu privire la propria sa mântuire, legată de un sentiment foarte viu al scurtimii vieţii: „Înţelegerea căilor Domnului nu vine repede. [...] Duhul îmi era plin de frica de a mă pogorî în groapă mai nainte de a primi răspuns de la Dumnezeu la strigătul către El"[229].

Mai apoi „spaima" în faţa „conştiinţei nimicniciei (sale)"[230], realizarea „propriei şi întregii (sale) nevrednicii de a fi unit pe vecie cu Dumnezeul Căruia Îi contemplă nesfârşita sfinţenie. Conştiinţa că suntem ţinuţi în robie de toate păcatele ne aruncă în deznădejde. Atunci rugăciunea noastră se umple de lacrimi [...] şi zicem Domnului: «Iartă pre mine, netrebnicului robul Tău» (cf. *Luca* 17, 10)"[231].

„Necaz" în virtutea „incapacităţii (sale) de a petrece necontenit în duhul poruncilor lui Hristos"[232], de a fi *în* lume

[228] Articol apărut în revista *Buisson ardent* nr. 4/1998, pp. 76-89.

[229] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 376.

[230] *Despre rugăciune*, p. 29.

[231] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 82.

[232] *Despre rugăciune*, p. 14.

fără a fi *din* lume, de a fi mereu *acolo* unde este Iisus, în acelaşi timp pe pământ – deoarece El a coborât din cer – şi întotdeauna cu Tatăl Care este „în ceruri": „Însuşi Domnul a spus că El nu este din lumea aceasta (vezi *Ioan* 8, 23) [...] iar eu, întreg sunt din lumea aceasta, din pământul pe care îl calc cu picioarele mele. [...] El este sfânt, iar eu nu pot să mă smulg din «trupul» lui Adam cel universal, care în căderea sa a prefăcut în iad această lume, care «zace sub puterea celui rău» (vezi 1 *Ioan* 5, 19) şi unde zac şi eu cu lumea. [...] Amar mie! – celui născut în păcate. Cine mă va mântui pe mine de bezna întunericului? Cine va preface firea mea, astfel încât ea să devină vrednică a nu se mai despărţi de Cel Ce este Lumină, în Care nu este nici urmă de întuneric?"[233].

În sfârşit, simte o „mâhnire" de nedescris pentru că nu poate să îşi împlinească singura grijă, ţinta lui sfântă: „să înfăptuiesc acest minunat Adevăr dintru început în viaţa mea"[234] pe care Duhul Sfânt îi dăduse „să îl simtă cu toată fiinţa lui".

Dar, în acelaşi timp, fenomen cu totul paradoxal, Părintele Sofronie simte că aceste „afecte" în aparenţă negative joacă în realitate un rol pozitiv. Într-adevăr, aceste mari suferinţe duhovniceşti iscă în el „lacrimi fierbinţi"[235], care îndepărtează „pereţii inimii mele împietrite"[236] dau viaţă inimii, îi eliberează fiinţa de o „oarecare moarte"[237]. Mai mult, sentimentul propriei pierzări şi josnicii dau un imbold rugăciunii sale: „Când această deznădejde scădea în mine, rugăciunea mea îşi pierdea tensiunea, [...] şi pierdeam sentimentul existenţei Fiinţei veşnice". „Este chinuitor să îţi recunoşti neîncetat nimicnicia, din care cauză

[233] *Ibidem*, p. 14-15.

[234] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 297.

[235] *Ibidem*, p. 297.

[236] *Ibidem*, p. 376.

[237] *Ibidem*, p. 297.

se întristează şi oasele... Dar, curios, când slăbea această zdrobire sfântă, eu muream duhovniceşte”[238].

Întâlnirea providenţială cu stareţul Siluan

Aşa după cum recunoaşte în mai multe rânduri, Părintele Sofronie nu înţelege natura acestor fenomene duhovniceşti. Pradă acestor paradoxuri, pradă pendulărilor sufletului său între iad şi rai, este muncit de tot felul de întrebări care îl cufundă într-o perplexitate cu atât mai mare cu cât nu găseşte răspunsul: „Cum se poate, trăind în această lume – extrem de dinamică şi aruncată în deznădejde – a trăi fără păcat? Cum se poate ocoli păcatul? [...] Cum putem fi siguri că Duhul care este şi care lucrează în noi este cu adevărat a treia Persoană a Sfintei Treimi, Sfântul Duh, Care purcede de la Tatăl, şi nu altceva? [...] Din moment ce omul este chemat să creeze, care este forma cea mai nobilă a muncii de creator? [...] Care stare a sufletului nostru arată că suntem cu adevărat chipul Dumnezeului Viu?” Se mai întreabă şi dacă drumul pe care îl urmează este cu adevărat bun, „firesc”.

Toate aceste întrebări care îl chinuie nu îşi vor găsi răspunsul şi nici drumul său nu va deveni limpede şi dovedit duhovniceşte decât din momentul în care în Săptămâna Luminată a anului 1931, Părintele Sofronie va trăi ceea ce el a considerat drept „evenimentul de cea mai înaltă însemnătate”[239] din viaţa sa: întâlnirea – în sensul adevărat şi puternic al cuvântului – cu stareţul Siluan. Un dar al proniei divine, care intervine tocmai atunci când are nevoie. O „schimbare hotărâtoare în viaţa sa lăuntrică”: „Domnul mi-a dat să trăiesc în şuvoaiele milostivirii Sale, dar nimic nu înţelegeam: cu El toate sunt altfel. Dar nu m-a lăsat până

---

238 *Despre rugăciune*, p. 46.

239 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 300.

în sfârşit în întuneric: m-a adus la picioarele Fericitului Siluan şi atunci am înţeles că toată experienţa mea de mai nainte mă pregătise spre a-i cuprinde învăţătura”[240].

Părintele Sofronie a povestit adesea întâlnirea sa cu stareţul Siluan[241]: „De mult timp nutream un respect adânc pentru stareţul Siluan, însă nu îndrăzneam să îl abordez. În 1931, a doua zi de Paşti, primisem în mica mea chilie pe un călugăr numit Vladimir. Era un om învăţat, inginer de formaţie, care trăia în pustie. În timpul discuţiei noastre, care era întru totul degajată, îmi spuse dintr-o dată: «Părinte Sofronie, cum ne putem mântui?» Cum tocmai mă pregăteam să îi fac un ceai – ca şi cum aş fi primit un oaspete – i-am spus: «Stai la hotarul deznădejdii şi, când te vor lăsa puterile, şezi şi bea o cană de ceai».

I-am spus asta spontan, fără să înţeleg cu adevărat lucrurile. Părintele Vladimir, ieşind de la mine, a mers să îl viziteze pe stareţul Siluan. Nu ştiu despre ce au vorbit. Totuşi, a doua zi, în a treia zi de Paşti, pe când coboram din clădirea mare pentru a intra în curtea mănăstirii, l-am văzut pe stareţ venind din direcţia opusă. Cum avusesem mereu un simţământ de cinstire pentru el, m-am dat la o parte pentru a-i face loc, ca semn al adâncii mele stime. Însă el a venit drept spre mine şi mi-a zis: «Părintele Vladimir s-a simţit bine ieri pe la dumneata?» – «Da, i-am răspuns. M-am înşelat în ceva?» – «Nu, zise stareţul, dar ceea ce i-aţi spus nu e la măsura lui. Veniţi la mine şi vom sta de vorbă».

Stareţul mi-a dat o lămurire nădăjduind ca eu să înţeleg câte ceva. Găsise o anumită analogie între ceea ce îi spusesem părintelui Vladimir – ceea ce oglindea propria mea

[240] *Ibidem*, p. 20.

[241] A vorbit despre aceasta în învăţăturile sale pentru comunitate, atunci când s-a întâlnit cu familia sa şi într-o întrevedere reprodusă în revista *Paix*, „Saint Silouane l’Athonite”, No. 54-55, aprilie-septembrie 1998 (ediţia a 2-a).

stare lăuntrică – şi cuvântul pe care îl primise de la Domnul: «Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui». Spun bine analogie şi nu identitate.

După aceea, l-am vizitat destul de des pe stareţul Siluan şi uneori, în măsura în care munca fiecăruia o permitea, discuţiile noastre se prelungeau".

Un mare duhovnic

La acea vreme renumele stareţului Siluan nu era foarte mare. Erau bineînţeles şi persoane, precum episcopul sârb Nicolae Velimirovici, cărora le plăcea să vorbească cu Siluan şi care vedeau în el un adevărat purtător al Duhului Sfânt, dar de multe ori acestea trebuiau să înfrunte batjocurile călugărilor şi ale teologilor care se întrebau ce puteau găsi la el. „Până la sfârşit, simplitatea şi smerenia stareţului Siluan i-au acoperit sfinţenia în ochii celor mai mulţi" scria Părintele Sofronie. O situaţie deloc surprinzătoare. Într-adevăr „credinciosul – adesea vreun nevoitor din pustie – poate apărea ca un jalnic sărac în aparenţa sa fizică, îmbrăcat în zdrenţe, fără nici o apărare înaintea stăpânitorului acestei lumi, însă în ce priveşte duhul cel lăuntric el poate fi cu adevărat mare. Împărăţia căreia aparţine după darul cel de Sus nu este a acestei lumi"[242]. Cu alte cuvinte, pentru un observator din afară, care nu a făcut experienţa Duhului Sfânt, se poate ca o fiinţă purtătoare a luminii necreate să nu aibă nimic special, nimic care să atragă atenţia.

Însă această orbire aparentă referitoare la sfinţenie nu îl interesa pe Părintele Sofronie. Întărit de propria sa experienţă a vieţii în Hristos şi a luminii necreate, a recunoscut imediat statura lui Siluan. „La acea vreme, era cu adevărat un mare duhovnic", scria Părintele. Într-adevăr, după ce fusese

[242] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 60.

cercetat de har – lucru rar în istoria Bisericii – , după ce Îl văzuse pe Hristos fără să Îl fi căutat şi după ce primi de la El un cuvânt de mântuire – „Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui" –, după aproape o jumătate de secol de luptă ascetică fără răgaz împotriva mândriei, a demonilor şi a „vântului puternic, a focului ispitei", Siluan „se apropiase de un grad de cunoaştere şi de desăvârşire care făcea din el un sprijin încercat pentru alţii, un părinte duhovnicesc de nădejde".

Părintele Sofronie arată că stareţul Siluan, ridicat de Sfântul Duh la contemplarea luminii necreate, purtând în sine această lumină, avea darul clarviziunii şi al discernământului. Inspirat de vederea lui Dumnezeu, Care iradiase întreaga lui fiinţă cu iubirea Lui nesfârşită şi îl învăţase smerenia, stareţul se ruga şi plângea pentru lumea întreagă ca şi pentru sine, trăind în cel mai înalt grad focul iubirii de vrăjmaşi şi mila pentru fiecare creatură care suferă din lumea aceasta. „La fel de receptiv şi de spontan ca şi primii apostoli", era credincios tradiţiei Bisericii nu doar printr-o bună cunoaştere a scrierilor Părinţilor pustiei, ci şi prin faptul că în el se reînnoise experienţa acestor Părinţi. Această cunoaştere directă a lui Dumnezeu, experienţa veşniciei dumnezeieşti unite cu simplitatea şi cu forţa lui duhovnicească „l-a făcut să fie [...] slobod lăuntric de robia formei"[243].

Pe scurt, aşa cum o va repeta adesea, Părintele Sofronie avea înaintea ochilor un exemplu evident al perfecţiunii umane la care omul este chemat, un ipostas care „înainta cu pas sigur către nepătimire": „Era cu adevărat un om: chip şi asemănare a lui Dumnezeu".

Un părinte spiritual

Din momentul acestei întâlniri, stareţul Siluan va deveni părintele duhovnicesc al Arhimandritului Sofronie.

[243] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 186.

„Apostol şi ucenic" al lui Hristos, va fi îndrumătorul sigur care îi va răspunde la întrebări, îl va ajuta să rezolve problemele care îl muncesc, îl va duce la o mai bună înţelegere a caracterului paradoxal al stărilor pe care îi e dat să le trăiască. Siluan, cu experienţa sa, îl va salva pe Părintele Sofronie din deznădejdea lui, deoarece el însuşi a cunoscut cele mai extreme stări duhovniceşti: pe de o parte, vederea lui Hristos în lumina sa strălucitoare şi, pe de altă parte, intuirea propriei pierzanii şi osânde veşnice, care duce la deznădejde. După cum scrie Părintele Sofronie, Siluan l-a „dus la izvoarele vieţii Duhului": „Dacă nu m-ar fi luat de mână şi nu m-ar fi pus în preajma izvorului îndrumându-mi mâinile minţii mele, niciodată şi nicăieri nu aş fi putut găsi şipotul de apă vie".

Contactele regulate dintre Părintele Sofronie şi starețul Siluan vor continua până la moartea celui din urmă, din 24 septembrie 1938. Opt ani de-a lungul cărora Părintele Sofronie va fi din ce în ce mai apropiat de Siluan, devenindu-i ucenic şi servindu-i drept secretar. Siluan fusese deja prezent la hirotonia sa întru diacon în 13 mai 1930, la pomenirea Sfântului Iacov după calendarul vechi, slujbă celebrată de episcopul sârb Nicolae Velimirovici, care îi va spune lui şi unui alt călugăr rus hirotonit preot în acelaşi timp: „Amintiţi-vă de Sfântul Lucian care a slujit Liturghia pe pieptul său". Un cuvânt pe care Părintele Sofronie îl va păstra mereu în inimă şi care îl va face să spună următoarele mult mai târziu: „Episcopul Nicolae avea dreptate: trupeşte suntem într-o situaţie mai bună decât sfântul Lucian, dar pe dinăuntru e groaznic!"

Nevoia unui părinte duhovnicesc

Este ceva extraordinar şi foarte impresionant în modul în care Părintele Sofronie – intelectual deosebit de cultivat

şi pasionat de metafizică – cu o dragoste şi o evlavie care amintesc de cele ale Sfântului Simeon Noul Teolog pentru învăţătorul său Simeon Evlaviosul, se va pune la picioarele acestui om simplu, ţăran la origine şi aproape analfabet, care era Siluan. Această relaţie ilustrează mai cu seamă fecunditatea paternităţii duhovniceşti, dar al lui Dumnezeu pentru viaţa Bisericii şi tradiţie pe care Răsăritul creştin, spre deosebire de Apus, a păstrat-o vie.

Părintele Sofronie are pagini luminoase despre acest subiect. Pentru el, e imposibil să înaintezi singur – de unul singur, potrivit propriilor dorinţe şi criterii – pe scara sfântă a vieţii duhovniceşti.

În primul rând e nevoie de repere, de jaloane, mai ales în sfera ascezei şi a rugăciunii: „la începutul vieţii mele la Athos îmi amintesc că am rugat un pustnic să-mi vorbească despre rugăciune, povesteşte Părintele Sofronie. Observând în rugămintea mea dorinţa de a auzi despre rugăciunea cea înaltă, mi-a răspuns: «Vom vorbi despre cele ce sunt în limitele măsurii noastre; a vorbi despre ceea ce este mai presus de noi se poate preschimba în grăire în deşert». M-am ruşinat de cuvintele lui, dar totuşi am îndrăznit să spun: «Este drept, eu doresc să aflu despre ceva mai desăvârşit, despre ceea ce depăşeşte măsura mea. Dar nu pentru că pretind la ceea ce este mai presus de mine, nu; ci pentru că mi se pare a fi neapărat nevoie a zări cumva o stea călăuzitoare, pentru a mă cerca pe sine-mi dacă sunt pe calea cea dreaptă. Pe vremuri marinarii se îndreptau după o stea nespus de îndepărtată; aşa şi eu, aş dori să am în duhul meu viziunea adevăratului criteriu, fie el neîngăduit de înalt, spre a nu mă împăca cu acel puţin ce am cunoscut până în ceasul de faţă». Sfântul bărbat a încuviinţat că a gândi astfel este nu numai îngăduit, dar că aşa şi trebuieşte”[244].

[244] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 87.

Mai apoi, avem nevoie de alte elemente pentru a confirma justeţea înaintării noastre şi pentru a discerne natura experienţelor noastre duhovniceşti. Cum scrie Părintele Sofronie, „omul ca fiinţă aparte nu are putinţa de a urma singur lui Hristos: mult prea măreaţă este priveliştea ce se deschide în fiinţa sa. O minte sănătoasă fuge de încrederea în sine şi caută martori întemeiaţi, ca să cerceteze, «nu cumva în deşert aleargă» (cf. *Galateni* 2, 2)”[245]. O asemenea căutare este chiar una dintre cheile tradiţiei ortodoxe, conform Părintelui Sofronie: „Biserica noastră a rânduit drept pravilă ca negreşit să ne cercetăm prin judecata altora mai cercaţi, mai în vârstă, recunoscuţi ca fiind credincioşi”[246].

Pentru Arhimandritul Sofronie, chiar dacă în forul nostru interior nu există nicio îndoială asupra originii divine a ceea ce ni se întâmplă, confirmarea acestei experienţe nu poate veni în niciun caz de la noi înşine: „acea sfântă dragoste – suflul căreia ne poate cerceta cu acest prilej – se trăieşte şi de către noi lăuntric, subiectiv, fără cea mai mică îndoială în ce priveşte originea ei Dumnezeiască. Însă în pofida avântului atotcuprinzător al acestei minunate iubiri ce se arată în Lumină, ar fi nu numai greşit, ci şi primejdios a se încrede în sine”[247].

Într-adevăr, cunoaşterea trăită în Dumnezeu, venirea lui Dumnezeu în noi, manifestarea luminii divine „într-atât depăşeşte firea noastră căzută, că nimeni din cei ce cred în Hristos nu trebuie să se încreadă în sine”[248]. Această punere în gardă este cu atât mai importantă cu cât „la temeiul esenţei noastre zace pecetea facerii dintru «nimic»”[249], purtând în noi urmările „căderii lui Adam” care se manifestă printr-o tendinţă de îndumnezeire de sine, suntem – aproa-

[245] *Ibidem*, p. 181.
[246] *Ibidem*, p. 151.
[247] *Ibidem*, p. 150.
[248] *Ibidem*, p. 249.
[249] *Ibidem*, p. 151.

pe ontologic – incapabili să facem o „judecată individuală" asupra măreției de nedescris a venirii harului, asupra Ființei-în-Sine absolute și manifestările Ei în noi. Mai rău, în măsura în care suntem creați „după chipul Dumnezeului absolut", adică înzestrați cu libertate și autodeterminare, „ușor putem pierde conștiința că suntem făcuți"[250] și putem deveni victime ale „imaginației" noastre, luând drept divin și absolut ceea ce nu e decât oglindirea lui Dumnezeu și a celui dintâi Absolut în noi; altfel spus, riscăm să ne rătăcim într-o iluzie aberantă, pe un plan triplu: psihologic, intelectual și duhovnicesc. Astfel, după cum precizează Părintele Sofronie, ne putem „abate de la realitatea autentică, ce nu este individuală, ci «sobornicească»"[251].

Confirmarea autorizată

Trimiși astfel înapoi la nimicnicia noastră, unde vom putea oare găsi această indispensabilă confirmare a stărilor și experiențelor noastre duhovnicești, această asigurare că suntem cu adevărat „incluși în ființa sobornicească", după chipul Dumnezeului în Treime? Părintele Sofronie indică trei căi: Sfânta Scriptură, scrierile Sfinților nevoitori și mărturia vie.

„Noi, în chip firesc căutăm martori – declară Părintele Sofronie –, care se pot afla nu altundeva decât în Biserică, a cărei experiență de veacuri neasemuit depășește toată experiența individuală. [...] Și nu este capăt pildelor asemănătoare în istoria Bisericii noastre, care a rânduit drept pravilă ca negreșit să cercetăm prin judecata altora mai cercați, mai în vârstă, recunoscuți ca fiind credincioși. [...] În trecutul îndepărtat, astfel de povățuitori temeinici erau

[250] *Ibidem*.

[251] *Ibidem*.

Apostolii, care ne-au lăsat în scris cunoaşterea lor primită nemijlocit de la Dumnezeu. După ei – cetele Părinţilor (povăţuitori şi nevoitori) care din neam în neam au dat mai departe întâi de toate «duhul vieţii însăşi» întărindu-l nu arareori şi cu scrierile lor”[252]. Azi avem toţi „martorii contemporani din aceeaşi credinţă”[253].

Înaintea întâlnirii sale cu stareţul Siluan, Părintele Sofronie cerceta cu atenţie Sfintele Scripturi şi scrierile Părinţilor: „Astfel eu căutam, citind cu precădere Noul Legământ, către sfinţii slujitori ai Bisericii, către profesorii de teologie, către scrierile bărbaţilor apostolici, ale marilor nevoitori, fără a ocoli şi pe cele din trecutul apropiat şi pe cele ale contemporanilor mei. În acea vreme scrierile celor de pe urmă puţin îmi ajutau în chip nemijlocit. În schimb, întâlnirea cu scrierile Nevoitorilor corespundea întru totul nevoilor mele. La ei am aflat nu numai povăţuiri însuflate pe care calea ce mi-o alesesem, ci şi multe minunate tâlcuiri ale evenimentelor duhovniceşti lăuntrice care îmi erau deja cunoscute”[254].

Cu toate acestea, nici Scripturile, nici cărţile ascetice, oricât de inspirate, nu sunt suficiente. Folositoare în lipsa unui părinte duhovnicesc, ele nu ar putea în niciun caz să îl înlocuiască, ci trebuie, dacă acest lucru este posibil, să fie completate de sfatul mărturisitorilor experimentaţi, al „călăuzelor înspre Dumnezeu”, cum spunea Sfântul Dorotei de Gaza (sec. al VI-lea). Într-adevăr, Părintele Sofronie scrie că „până şi Scriptura nu este îndeajuns pentru a trage o încheiere hotărâtoare, căci şi cuvântul lui Dumnezeu se înţelege aproape altfel de către fiecare”[255]. Astfel, indiferent care ar fi darul profetic sau charismatic de care ne bucurăm, pentru fi-

[252] *Ibidem*.

[253] *Ibidem*.

[254] *Ibidem*, pp. 151-2.

[255] *Ibidem*, pp. 249.

ecare dintre noi „neapărat trebuie o întărire de la o altă persoană care trăieşte aceeaşi credinţă cu noi, dar care s-a învrednicit mai nainte de noi de cercetarea lui Dumnezeu”[256].

Dar dacă mărturiile vii lipsesc, ce trebuie făcut? Atunci ar fi bine să apelăm la martorii din trecut, ale căror scrieri pot oferi repere preţioase, dar mai ales să ne rugăm şi să îi cerem lui Dumnezeu să ne dea o călăuză, pentru că părinţii duhovniceşti există, ieri ca şi azi. În realitate, ceea ce lipseşte sunt ucenicii, deoarece nu există învăţători fără ucenici şi tocmai aceştia sunt necesari pentru ca cei dintâi să se manifeste. Cu privire la acest fapt, Părintele Sofronie rămânea foarte încrezător: „Noi credem că în fiecare moment istoric dat sunt de faţă în Biserică martori vii; că până în sfârşitul zilelor acestei lumi nu se va pierde din omenire adevărata *cunoaştere-de-Dumnezeu*”[257].

În concluzie, doar după o confirmare autorizată ne putem încrede în experienţa noastră personală. Şi chiar şi atunci, subliniază Părintele Sofronie, trebuie să dăm dovadă de măsură, de smerenie şi de o mare sobrietate: „Duhul nostru nu trebuie să se oprească în mişcarea sa către Dumnezeu; şi la fiecare nou pas, neapărat trebuie să ne amintim că o izolare a persoanei noastre, întemeiată pe încrederea în sine, este încărcată cu primejdia de a greşi împotriva Adevărului”[258]. „De asemenea, să nu încetăm să ne rugăm cu ardoare Duhului Sfânt să ne păzească de la a umbla pe căi greşite”.

Cele trei etape ale vieţii duhovniceşti

Instruit de Sfântul Duh în tainele vieţii şi în secretele inimii omeneşti, călăuzit de sus în bătălia duhovnicească

[256] *Ibidem*.

[257] *Ibidem*, p. 152.

[258] *Ibidem*.

şi în viaţa ascetică, străbătând toate treptele „scării sfinte", stareţul Siluan cunoştea din experienţă ierarhia stărilor spirituale, adică etapele creşterii duhovniceşti. Un punct esenţial pentru Părintele Sofronie, pradă unor numeroase întrebări, în căutarea unui învăţător capabil să îl ajute să vadă limpede, să îi arate calea şi să îi „asigure un urcuş fără poticnire".

Întru totul în linia învăţăturii Sfântului Macarie din Egipt (sec. al IV-lea), stareţul Siluan vedea trei etape esenţiale în calea duhovnicească, proces de renaştere sau de îmbrăcare a „omului nou" despre care vorbeşte Sfântul Pavel (*Efeseni* 4, 22-24):

– în primul rând, dăruirea harului;

– apoi, pierderea harului „perceptibil" şi încercarea abandonului lui Dumnezeu;

– în sfârşit, reîntoarcerea harului „într-un lung proces de chenoză desăvârşită", sau mai degrabă recuperarea lui prin exerciţiul ascetic al smereniei, „legată de acum înainte de o cunoaştere noetică a lui Dumnezeu".

Darul harului

Minunea Mării Roşii care se deschide sub paşii poporului iudeu; minunarea lui Petru, Iacov şi Ioan la vederea lui Hristos transfigurat pe Muntele Tabor; luminarea apostolilor la Pogorârea Duhului Sfânt; extazul lui Pavel pe drumul Damascului; Hristos apărându-i stareţului Siluan în capela de pe Muntele Athos – la originea numeroaselor convertiri se află de multe ori acest dar de sus, mai mult sau mai puţin perceptibil şi fulgurant, numit har. Care persoană în căutarea lui Dumnezeu, în diferite momente ale vieţii şi cu mai multă sau mai puţină forţă, nu a simţit aceste clipe binecuvântate în care Duhul Sfânt atinge literalmente fiinţa, o copleşeşte

și o răpește? În acele momente, care pot dura mai mult sau mai puțin, omul este într-o stare interioară comparabilă cu cea pe care o puteau simți Adam și Eva în Rai, înainte de cădere. Lumea se împodobește cu culori luminoase. Totul pare ușor. Rugăciunea izvorăște fără efort din inimă. Ceilalți ne par buni și, în mod firesc, suntem binevoitori față de ei. Relațiile sunt armonioase. Pronia divină ne înconjoară. Totul în creație ne vorbește de Dumnezeu. Atunci, după cum spune Părintele Sofronie, „a păstra harul este mai însemnat și mai de preț decât toate celelalte lucruri”[259].

Pierderea harului

Însă Părintele Sofronie – a cărui experiență e confirmată de cea a stareţului Siluan – adaugă că „dacă un om a fost dăruit cu marile daruri ale harului și ale vedeniilor, îi trebuie încă mulți ani de viață ascetică pentru a le asimila mai adânc”. Pentru că în realitate nimeni nu poate sau nu știe să păstreze intact acest har de la început, „să păzească în deplinătatea sa darul iubirii dumnezeiești”. Întocmai ca și apostolii Petru, Ioan și Iacov, omul nu poate rămâne pe Muntele Tabor și să își înalțe acolo cortul; întocmai ca și pentru poporul iudeu după despărțirea Mării Roșii, pustia așteaptă dinainte, să fie traversată. E un fenomen de neocolit: mai devreme sau mai târziu, starea de fericire pascală, în care omul se scaldă, pălește și dispare. Victimă a mândriei și a „filautiei” (iubirii de sine) acesta pierde harul pentru o perioadă mai mult sau mai puțin lungă. Sau mai degrabă, pentru a fi mai exacți, harul sub forma sa perceptibilă îl părăsește; după cum scrie Părintele Sofronie, „în realitate nu este vorba despre o pierdere completă a harului, însă subiectiv, sufletul simte micșorarea efectelor harului ca pe

[259] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 68.

o părăsire din partea lui Dumnezeu". Asemeni unui soare acoperit de nori – patimile care ne întunecă inima – harul încetează să mai lucreze în noi în mod tangibil. Avântul spontan înspre rugăciune se risipeşte, iar rugăciunea devine grea, dificilă, neatentă. Relaţiile noastre cu aproapele se complică: decât să ne vedem propriile greşeli, îl judecăm. Răbdarea noastră în faţa greutăţilor şi a suferinţelor se micşorează. Pe scurt, cădem din nou în păcatul lui Adam, care nu e altul decât uitarea lui Dumnezeu, egocentrismul şi trădarea vocaţiei noastre ca oameni „zidiţi după chipul lui Dumnezeu" şi chemaţi să împlinim asemănarea.

Cauzele pierderii harului

De ce o asemenea pierdere a harului, un asemenea sentiment de a fi părăsit de Dumnezeu? În prezentarea – foarte analitică însă fără a fi sistematică – a propriei experienţe, Părintele Sofronie distinge cel puţin patru elemente strâns legate între ele, ca tot ceea ce priveşte viaţa duhovnicească.

1. – *Instabilitatea omului căzut şi greutatea trupului*. Purtând pecetea „legii păcatului" care lucrează în carnea noastră fără încetare (vezi *Romani* 6, 6; 7, 23), aruncat într-o lume pradă urmărilor căderii, omul nu ajunge imediat, dintr-o dată la *apatheia* – nepătimirea, odihna sufletului în Dumnezeu. „Atâta timp cât trăieşte în greutatea trupului, omul nu va putea rămâne neclintit" scrie Părintele Sofronie, adăugând apoi: „dar ce mi-a arătat propria experienţă? Iată ce: zeci de ani de tânguire asupra mortului meu lăuntric nu m-au făcut neclătinat în viaţa mea după Dumnezeu; păcatul, sub o formă sau alta, mă biruieşte. Fiece alunecare în păcat, adânc întristează sufletul"[260].

[260] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 81.

2. – *Mândria.* Boldul acestei „legi a păcatului", rădăcina tuturor patimilor şi a tuturor relelor, origine a tuturor amărăciunilor care i-a făcut pe Adam şi pe Eva să cadă, trezind în ei dorinţa de a deveni ca nişte dumnezei, este bineînţeles mândria. „Experienţa arată, scrie Părintele Sofronie, că imediat după schimbarea simţământului de «nimicnicie» apare mulţumirea de sine, apoi toată această scară de urcuşuri duhovniceşti se pustieşte (vezi *Matei* 23, 38): deja Dumnezeu nu mai este cu noi. Aşa va fi cât timp nu ne vom smeri din nou cu inima şi nu vom striga către El cu durere"[261]. În numeroase locuri din scrierile sale, Părintele Sofronie evocă stările „de mulţămire care îi învăluia inima asemenea nămolului"[262], fie că acestea se petrec în viaţa de zi cu zi, la rugăciune, sau mai subtil, aproape imperceptibil, în discuţiile duhovniceşti cu ceilalţi călugări, precum cea cu părintele Iuvenalie care venise să îl întrebe despre experienţa luminii necreate la Sfântul Simeon Noul Teolog. De fiecare dată experiază acelaşi lucru: sentimentul că Dumnezeu nu mai este cu dânsul, că lumina necreată şi iubirea l-au părăsit. În realitate ajunge un biet nimic, o simplă mişcare de mândrie, un gând de vanitate, o întoarcere auto-suficientă a conştiinţei asupra ei înseşi, pentru ca inima să se închidă, să se întărească, să se pietrifice, pentru ca mintea să se întunece, pentru ca sufletul să se golească, pentru ca lacrimile pocăinţei să sece, pentru ca „stânga mea să prăpădească tot ceea ce mi se trimitea prin dreapta lui Dumnezeu (vezi *Matei* 6, 3)"[263]. În „lupta (sa) încâlcită cu slava deşartă"[264], Părintele Sofronie înţelege mai ales de ce Părinţii fugeau de laude: „până şi desăvârşiţii nu scăpau fără o oarecare pagubă în dragostea de Dumnezeu"[265].

[261] *Despre rugăciune*, p. 12.

[262] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 182.

[263] *Ibidem*.

[264] *Ibidem*.

[265] *Ibidem*, p. 183.

3. – *Atacurile demonilor*. Dacă mândria este o patimă ascunsă în adâncul omului, există şi forţe exterioare, „multe forţe ascunse în Cosmos”[266] care se îndârjesc împotriva omului pentru a-i zgândări orgoliul şi patimile, şi pentru a-l face să cadă. În drumul său spre unirea cu Dumnezeu, stareţul Siluan a trebuit să ducă lupte groaznice împotriva demonilor. Şi Părintele Sofronie a experimentat – mai ales în rugăciune – atacurile „stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii, care sunt în văzduh” (*Efeseni* 6, 12). De mai multe ori rugăciunea sa a fost întreruptă de gânduri de blasfemie, fie din cauza acestor puteri, fie din cauza unei subtile mişcări de mândrie. Astfel, spre exemplu, acest „episod” în care amintirea stârneşte în el o „ascuţită ruşine”: „acest duh pizmaş şi hulitor de Dumnezeu, cu mult înainte de întâlnirea cu stareţul, mi-a adus acest gând: «De ce Hristos este Unul-Născut şi nu eu?...» O singură clipă doar şi un foc rău mi-a pârlit inima. Într-un anumit fel, taina tuturor căderilor se întredeschise înaintea mea. Dumnezeu m-a salvat. Mai mult decât atât: parcă mi s-a deschis taina tuturor căderilor”[267].

4. – *Pedagogia divină*. Se poate întâmpla şi ca Dumnezeu, în tainica sa pedagogie, îl părăseşte pe om pentru a-l pune la încercare. Cu privire la acest punct Părintele Sofronie este fără echivoc: „Cel ce ni S-a descoperit în Lumina Sa, Dumnezeu, Se ascunde apoi de noi”[268]. Vede scopuri şi semnificaţii variate în acest abandon divin temporar: „Sunt perioade importante în care avem prilejul să ne arătăm printr-o alegere liberă, statornicia dragostei noastre pentru Hristos”, „să recunoaştem darurile ce-şi au obârşia în El”[269],

[266] *Despre rugăciune*, p. 149.

[267] *Ibidem*, p. 38.

[268] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 321.

[269] *Ibidem*, p. 9.

să învăţăm „să distingem darurile naturale de cele care vin ca har curat de sus", să ne facem sufletul „mai capabil de noi forme de gândire şi receptare a fiinţei în general"[270]. Dar, aşa cum îi explică Siluan, este mai ales un mijloc pe care Domnul îl foloseşte pentru „a ne educa" şi „pentru ca să nu ne pierdem smerenia". Mulţumită acestei lămuriri a sfântului stareţ, Părintele Sofronie va înţelege nu doar „în parte taina acestei căi", ci şi sensul profund al „neliniştilor" şi „suferinţelor" sale duhovniceşti, al stărilor sale paradoxale între rai şi iad: „Dumnezeu nu ne dă linişte; mângâie sufletul pentru o clipă, Se atinge cu focul Său de inimă, ne încântă mintea cu vederea Slavei Sale şi din nou Se ascunde, pentru a nu crede noi cumva că am atins deplinătatea cunoaşterii Lui. Soarta noastră pe pământ este «de a fi săraci cu duhul». Îndată ce ne cuprinde liniştea falsă a mulţumirii de sine, imediat ne părăseşte Duhul Vieţii, Care vine de la Tatăl"[271]. În altă parte, comentând ariditatea subită a rugăciunii sale după discuţia avută cu părintele Iuvenalie despre Sfântul Simeon Noul Teolog, subliniind sentimentul de pierdere a luminii care îl cuprinde dintr-o dată, scrie: „Însă puteam eu să prevăd că prelungirea vederii Luminii în serile şi nopţile acelui răstimp – începutul slujirii mele liturgice – m-ar fi dus către înălţarea minţii? Dacă o astfel de năpastă se afla în calea mea, atunci Domnul a aflat un măiestru chip de a mă smeri prin ridicarea darului. Fie Lui slava în vecii vecilor"[272].

Aşadar, prin aceste numeroase pendulări ale sufletului, dăruirea şi retragerea harului, aceste alternanţe între fericire şi suferinţă, Dumnezeu ne oferă – direct sau indirect – o veritabilă educaţie duhovnicească. Pentru Părintele Sofronie, această fază marcată de părăsirea harului

[270] *Ibidem*, p. 28.

[271] *Despre rugăciune*, p. 47.

[272] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 263-4.

este fundamentală în creşterea lăuntrică. După spusele lui, cine nu a trecut prin experienţa efortului ascetic pentru a recupera (în mod conştient) harul – vom reveni asupra acestui fapt – „acela nu are, la drept vorbind, o adevărată cunoaştere duhovnicească".

Rugăciunea, revelatoare şi vindecătoare

De unde să ştim dacă harul ne-a „părăsit", dacă suntem îndepărtaţi de Dumnezeu? Cel mai bun mijloc este rugăciunea în diferitele ei stări, mai precis dorinţa sau mai degrabă absenţa dorinţei şi puterii de a ne ruga. Pentru Părintele Sofronie, „rugăciunea este un act de înaltă înţelepciune, care întrece orice frumuseţe şi vrednicie"[273]. Dar adaugă imediat că drumurile acestei „creaţii nesfârşite" sunt complexe, subtile şi mai ales dificile: „Dintre toate practicile ascetice, efortul rugăciunii este cel mai anevoios". Aceasta se datorează faptului că duhul omenesc – atâta timp cât inima nu este curăţită şi sufletul eliberat de patimi – este schimbător, pradă unor „schimbări constante": „De mii de ori încercăm năzuinţi fiebinţi către Dumnezeu şi tot de atâtea ori căderi repetate din Lumina Lui. [...] În anumite momente rugăciunea va curge ca un torent puternic, alteori inima ne va fi uscată şi tare. [...] Adeseori şi în multe feluri simţim neputinţa minţii noastre de a se ridica spre El; câteodată parcă stăm la hotarul nebuniei"[274].

Reflectată ca într-o oglindă de rugăciune, părăsirea de către Dumnezeu şi de către har poate sau mai degrabă ar trebui să devină motorul rugăciunii, izvorul unei chemări într-ajutor şi al unui strigăt către Dumnezeu, precum cel din psalmi. O chemare şi un strigăt care nu sunt altceva

[273] *Despre rugăciune*, p. 5.

[274] *Ibidem*.

decât acte de smerenie, indisociabile de conştiinţa propriului neant, a mizeriei noastre interioare, a nimicniciei şi nevredniciei noastre în faţa măreţiei nesfârşite a Creatorului. Astfel, scrie Părintele Sofronie, „a te ruga – adesea – înseamnă a-I grăi lui Dumnezeu despre starea noastră dezastruoasă: neputinţă, mâhnire, îndoială, frică, neliniște, tristeţe, deznădejde, într-un cuvânt, despre tot ceea ce ţine de condiţiile existenţei noastre. Să ne exprimăm fără a căuta expresii elegante sau nici chiar o succesiune logică... Adesea acest mod de a ne adresa lui Dumnezeu este începutul rugăciunii-conversaţie”[275].

Părintele Sofronie a practicat îndelung această formă de rugăciune, despre care dă multe exemple în cărţile sale. Iată, de pildă, cum, într-un asemenea moment de deznădejde şi răceală, I se adresează lui Dumnezeu cu inima chinuită: „Tu mi-ai dat porunca Ta – să iubesc, şi eu o primesc cu toată fiinţa mea; dar iată, eu nu aflu întru mine însumi puterea de a dobândi această dragoste... Tu eşti dragoste; vino Tu Însuţi şi Te sălăşluieşte întru mine şi săvârşeşte tot ceea ce ne-ai poruncit, deoarece porunca Ta este mai presus de puterile mele. Duhul meu se istoveşte în căutarea Ta. Nu poate duhul meu să pătrundă în tainele vieţii Tale… vreau ca întru toate să săvârşesc voia Ta, dar zilele mele se scurg în contradicţii fără de ieşire. Mă înspăimânt la gândul că Te voi pierde pentru acele gânduri rele care se încuibează în inima mea; iar această frică mă răstigneşte[276]. Vezi Tu, oare, cum inima mea însetează după Tine ziua şi noaptea? Apleacă-Te spre mine; arată-mi faţa Ta; fă-mă pe mine aşa cum vrei Tu să îi vezi pe cei pe care i-ai zidit; în felul în care Tu, Atotsfinte, poţi să primeşti şi să iubeşti...[277] Vino,

[275] *Ibidem*, p. 8.

[276] *Ibidem*, p. 5.

[277] *Ibidem*, p. 9.

deci, şi mă mântuieşte pe mine cel ce mă afund precum l-ai mântuit pe Petru care a cutezat să vină întru întâmpinarea Ta pe apele mării (vezi *Matei* 14, 28-31)"[278].

Atunci când povesteşte acest moment al vieţii sale, deja puternic în urma lungii sale experienţe duhovniceşti, Părintele Sofronie ştie ce nu îndrăznise să gândească atunci când trăia respectiva clipă: a te ruga astfel, cu inima sinceră, este semnul că Cel Care Se roagă în noi este deja Hristos. O asemenea rugăciune este de fapt, expresia „setei de o şi mai desăvârşită, adică de o neschimbată şi nestrămutată împreunare cu Dumnezeul cel iubit"[279]. O sete înteţită de tristeţea şi nostalgia cauzate de retragerea luminii dumnezeieşti. Părintele Sofronie mai ştie şi că Dumnezeu nu îl lasă fără răspuns pe acela care, trăind cu durere tot ceea ce distruge armonia cu El şi priveşte cu spaimă la toate noile posibile căderi, se roagă cu lacrimi adânci şi strigă către El: „Vindecă-mă până în sfârşit!"[280] Într-adevăr, Dumnezeu „vindecă. Iar inima cu bucurie mulţumeşte lui Dumnezeu: iubirea care până atunci părea desăvârşită, s-a înălţat acum calitativ"[281] şi i se alătură o înţelegere crescută a bunătăţii Domnului.

Efecte provocate de pierderea harului

Acestea fiind spuse, părăsirea lui Dumnezeu, pierderea harului – legate de alunecările spre păcat – este o experienţă care „mâhneşte sufletul", „produce o impresie ciudată". Cel puţin pentru omul duhovnicesc, pentru că, aşa cum precizează Părintele Sofronie, consecinţele păcatului nu sunt resimţite în acelaşi fel de omul trupesc şi de

[278] *Ibidem*, p. 5.

[279] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 299.

[280] *Despre rugăciune*, p. 17.

[281] *Ibidem*.

cel duhovnicesc: „Pentru că rămâne mereu într-o moarte duhovnicească, pentru că nu a cunoscut viaţa veşnică a duhului, omul trupesc nu simte o schimbare în starea sa după săvârşirea păcatului. În schimb, omul duhovnicesc, de fiecare dată când voinţa sa se pleacă spre păcat, constată o schimbare a stării sale printr-o micşorare a harului".

Puţini alţii au descris cu atâta precizie şi profunzime efectele acestei părăsiri de către Dumnezeu. În paleta de manifestări pe care le evocă, putem reţine mai ales patru.

1. – *Un sentiment de prăbuşire şi de gol*. Pentru Părintele Sofronie, care foloseşte de multe ori experienţa sa de pictor pentru a explica fenomenele duhovniceşti prin analogii, a fi părăsit de Dumnezeu este, pentru un om duhovnicesc, foarte diferit faţă de pierderea inspiraţiei pentru un artist. Într-adevăr, chiar şi în pană de idei sau la capătul puterilor, un artist ştie că darul său de a crea rămâne prezent în el, deoarece el face parte din firea sa. În schimb, „atunci când Dumnezeu ne părăseşte, se face simţită o oarecare rupere în însăşi fiinţa noastră; şi sufletul nu poate şti – se va întoarce, vreodată sau nu Cel Care a plecat. El este altul după firea Sa; El S-a ascuns, iar eu am rămas gol; şi această goliciune o îndur cu greu, ca şi moartea. Revenirea Lui mi-ar părea ceva minunat, scump inimii depăşind cea mai cutezătoare închipuire. Ori, iată, eu sunt din nou în acea stare, care înainte mi se părea normală, mulţumitoare, dar care acum mă înspăimântă şi mi se pare prea apropiată de starea animalică. Am fost introdus în casa marelui Împărat, ştiam că mă înrudesc cu Dânsul şi iată, acum nu sunt decât un pribeag fără căpătâi"[282].

2. – *Deznădejdea.* Părintele Sofronie remarcă schimbările „din firea lacrimilor sale" provocare de variaţiile stării sale lăuntrice: „uneori şi inima şi mintea trăiesc o minu-

[282] *Ibidem*, p. 9.

nată liniște, iar lacrimile devin «dulci» din dragoste. Când însă Duhul Domnului Se îndepărtează de la mine, atunci o oarecare frământare și chiar o groază pătrund în inimă. Rugăciunea lua forma unei deznădăjduiri apăsătoare și se întâmpla că zăceam ceasuri cu fața la pământ. Cuprins de neputință, mă întindeam pe patul meu tare; lacrimile nu încetau să curgă, dar mintea tăcea neputincioasă”[283].

3. – *Suferința și tristețea*. Atunci când omul duhovnicesc, în rugăciunea și în viața sa zilnică, simte sau vede că mintea îi este smulsă din locul din veșnicie de către niște gânduri sau fapte rele, simte că o „durere vie”, o formă de „frică duhovnicească”[284] îl cuprind. Într-adevăr, ce poate fi mai înspăimântător decât „a se vedea pe sine în robia patimilor josnice care îl distrag de la Dumnezeu”[285]. În fapt, „cu cât omul a gustat mai intens bucuria unirii cu Dumnezeu, cu atât mai adânc va suferi atunci când va fi despărțit de El”. Așa după cum o demonstrează și experiența starețului Siluan, la diferite grade – în funcție de puterea și de măreția harului primit înainte – această despărțire poate fi trăită ca un adevărat „iad”: „Sufletul își trăiește căderea în afara luminii ca pe o moarte în planul spiritului”, e cuprins de o neliniște, o nefericire, o deznădejde apropiate de cele pe care Hristos le-a cunoscut în Ghetsimani și pe Cruce, pe Golgotha. „Nu o dată m-am simțit răstignit pe o cruce nevăzută, scrie Părintele Sofronie. Aceasta se întâmpla la Athos, când supărarea din pricina celor ce m-au întristat încă mă stăpânea. Această patimă rea ucidea în mine rugăciunea și mă aducea la o stare de groază. O vreme lupta cu această patimă mi s-a părut cu neputință; ea mă sfâșia pe mine, precum un animal crud își sfâșie jertfa sa. O dată, într-o clipă de iritare, rugăciunea m-a

[283] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 68.

[284] *Despre rugăciune*, p. 18.

[285] *Ibidem*, p. 18.

părăsit. Pentru a se întoarce, eu m-am luptat timp de opt luni. Dar când Domnul S-a aplecat asupra lacrimilor mele, atunci inima mi s-a făcut mai trează şi mai răbdătoare”[286].

4. – *Acedia*. Uneori, acest sentiment de a fi părăsit de Dumnezeu este de aşa natură încât omul se afundă în acedie, o formă de depresie duhovnicească bine cunoscută călugărilor şi foarte răspândită în lume. Părintele Sofronie defineşte această boală drept „lipsa de grijă pentru mântuire [...], pierderea conştiinţei faptului că Dumnezeu vrea să ne dăruiască viaţa veşnică”. Cerul se întunecă, orizonturile se închid. Departe de a încerca să se ridice la Dumnezeu, viaţa se mărgineşte „la nevoile zilnice, la patimile lumii şi la fapte de rutină”. Sufletul pare rupt de Dumnezeu, rugăciunile lui se pierd în noapte. „Pre Dumnezeu a îndupleca este cu neputinţă. În van ne rugăm, nu ne ascultă”, se plângea Sfântul Siluan, pe culmile deznădejdii.

Cum să regăsim harul?

Ca şi stareţul Siluan, Părintele Sofronie a cunoscut şi a traversat toate aceste stări, dar încrederea lui în Hristos nu a fost niciodată zdruncinată. Credinţa în Dumnezeu i-a rămas intactă, constantă, „liberă de orice şovăială”[287]: „Din anii vieţuirii mele în Athos nu-mi amintesc vreun astfel de moment, când să se fi atins de mintea sau inima mea vreo îndoială”[288].

În schimb, acuta sa conştiinţă a dobândirii Duhului Sfânt ca scop al vieţii creştine şi nu mai puţin acuta sa experienţă a pierderii harului, care îl ameninţă pe omul păcătos în orice clipă, au generat la Părintele Sofronie o serie

286 *Ibidem*, p. 67.

287 *Ibidem*, p. 17.

288 *Ibidem*.

de întrebări care revin şi ca leitmotive în învăţătura sa: cum să păstrăm harul? Cum să trăim fără har, atunci când l-am pierdut? Cum să transformăm această „durere de moarte" a pierderii harului şi a părăsirii lui Dumnezeu în „suferinţă de viaţă dătătoare"? Ce e de făcut pentru a-l recupera?

V. Muntele Athos – Cum să regăsim harul?[289]

Urmând învăţăturii stareţului Siluan, el însuşi aflat pe linia Sfântului Macarie Egipteanul (sec. al IV-lea), Părintele Sofronie distinge trei etape esenţiale ale drumului duhovnicesc, ale procesului de renaştere sau de îmbrăcare a „Omului celui nou" de care vorbeşte Sfântul Pavel (*Efeseni* 4, 22-24): dăruirea harului, pierderea harului „perceptibil" şi redobândirea harului.

Aceste trei momente stau în centrul viziunii şi experienţei sale, alături de toate întrebările care pornesc de aici: scopul vieţii creştine – aşa cum l-a rezumat Sfântul Serafim de Sarov – ca fiind „dobândirea Duhului Sfânt", cum să asimilăm şi să păstrăm harul primit? Cum să trăim fără har după ce l-am pierdut? Cum să transformăm „durerea de moarte" a pierderii harului, a părăsirii lui Dumnezeu, în „suferinţă de viaţă făcătoare"? Şi mai ales, cum să regăsim şi să redobândim harul?

Răspunsul la aceste întrebări este să căutăm în analiza cauzelor pierderii harului. Părintele Sofronie propune în acelaşi timp o *cale* (smerenia), o *terapeutică* (osândirea de sine şi pocăinţa) şi *mijloacele* (asceza, rugăciunea şi postul).

[289] Articol apărut în revista *Buisson Ardent* nr. 5/1999, pp. 31-47.

Calea smereniei

Sursa adâncă a bolilor sufleteşti, a tuturor patimilor şi răspunsurilor pozitive la atacurile demonilor care conduc la despărţirea fiinţei de Dumnezeu şi la dăinuirea omului vechi, este *mândria*. În consecinţă, singura cale care ne permite o vindecare în profunzime a fiinţei, biruinţa omului nou şi unirea durabilă sau regăsită cu Dumnezeu, este *smerenia*. Altfel spus, din moment ce mândria – sufletească, intelectuală şi/sau trupească – este principiul păcatului şi al îndumnezeirii de sine, „întunecatul hău cel fără de fund în care s-a afundat omul în căderea lui”[290] şi „piedica de căpetenie în calea luminării Duhului Sfânt”[291], mântuirea trece prin inversul acesteia, care este şi antidotul ei: *calea smereniei* care se termină cu nepătimirea, vârful *Scării dumnezeieşti* a Sfântului Ioan Scărarul. „La temelia tuturor relelor stă mândria – scrie Părintele Sofronie, urmând Sfântului Siluan şi Părinţilor pustiei –, întru care este moartea şi întunericul. Caracteristica smereniei este sfânta nepătimire, care îl coboară pe om până la treapta când se recunoaşte mai prejos decât creatura şi în chip tainic îl înalţă mai presus decât zidirea”[292].

Dacă smerenia este calea desăvârşirii, calea creştină prin excelenţă, acest lucru se datorează faptului că ea ne face asemănători Dumnezeului descoperit de Hristos în Întrupare. Smerit, „Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriţi le dă har” (*1 Petru* 5, 5). Iar harul este însăşi viaţa lui Dumnezeu pe care El o dă celor care fac tot posibilul să Îi semene.

---

290 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 36.

291 *Ibidem*, p. 35.

292 *Despre rugăciune*, p. 47.

Pentru stareţul Siluan, smerenia este poarta mântuirii, arma luptei duhovniceşti, izvorul libertăţii, cheia Duhului Sfânt. Modelul acestei smerenii este, în mod evident, Hristos, dar şi Fecioara Maria, care a ştiut să asculte şi să spună „da", să renunţe la voia proprie pentru a trăi după voia lui Dumnezeu.

Cele două smerenii

Urmând învăţătorului său, Părintele Sofronie face diferenţa între două tipuri de smerenie: cea ascetică şi cea dumnezeiască.

Prima, relativă, constă în a se vedea pe sine „mai rău decât toţi"; legată de pocăinţă, ea presupune o „luptă grozavă" împotriva gândurilor (mândriei, ale cărnii, ale judecării celuilalt) şi ale patimilor, de la cele mai grosolane, la cele mai subtile.

Cea de a doua, absolută, este smerenia lui Hristos. „De negândit", este un atribut al Fiinţei dumnezeieşti şi necreate, „al iubirii care se dăruieşte fără măsură" şi pe care Hristos ne sfătuieşte să o învăţăm de la El (*Matei* 11, 19). „Neasemuită", este rodul lucrării Duhului Sfânt în noi când trăim întregul Adam ca pe noi înşine, când simţim trupul total al întregii omeniri ca pe propriul nostru corp. „Smerenia lui Hristos este o putere nebiruită, spune Arhimandritul Sofronie. În chenoza ei şi pentru a ne sluji smerenia lui Hristos nu cunoaşte limite; ea rămâne în mod constant în esenţa ei, măreţie dumnezeiască. Exprimată în limbajul nostru ea se înfăţişează în mod contradictoriu. Smerenia este un atribut al Iubirii Dumnezeieşti, care în deschiderea ei către făptură, primeşte cu blândeţe toate rănile celor zidiţi de Dumnezeu"[293].

[293] *Ibidem*, p. 11.

Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui

Dar, o nouă întrebare fundamentală, cum să devenim smeriți? Este tocmai întrebarea pe care stareţul Siluan, pradă mândriei și atacurilor dracilor, i-a adresat-o lui Dumnezeu într-o adâncă descumpănire. Iar Hristos, milostiv, i-a răspuns prin această frază devenită celebră: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui".

Acest cuvânt mântuitor va deveni și cheia vieţii duhovniceşti a Părintelui Sofronie: „De când auzisem din chiar gura stareţului că Domnul îl învăţase cum poate fi învins păcatul, preţuirea pe care i-o purtam și credinţa mea de nestrămutat în sfinţenia sa m-au convins că aceste cuvinte erau cu adevărat venite de la Însuși Hristos". Mai descoperă și că în trecut Domnul îl călăuzise spre aceeași atitudine lăuntrică: „dar eram prea prost să înţeleg această adâncime a lui Dumnezeu. Datorită stareţului Siluan și eu am început să cunosc căile Domnului"[294].

Părintele Sofronie se va strădui să aplice acest sfat în propria lui viaţă, cu atât mai mult zel cu cât, citind Evanghelia cu mare atenţie, vede în ea o asemănare de netăgăduit cu purtarea Domnului pe pământ. Purtare care nu doar că poate, ci și trebuie să ghideze faptele și gândurile fiecărui credincios, în fiece clipă. Dacă Hristos ca Dumnezeu, cu adevărat nu a păcătuit niciodată – „Stăpânitorul acestei lumi (...) nu are nimic în mine" – a suferit, în același timp, ca om, toate ispitele. În măsura în care a învins toate tentaţiile, fiind asemenea nouă „în toate", și noi putem birui păcatul, urmând învăţăturii și exemplului Său: „Căci prin ceea ce a pătimit, fiind El însuși ispitit, poate și celor ce se ispitesc să le ajute" (*Evrei* 2, 18).

294 *Ibidem*, p. 39.

Calea osândirii de sine

Dar ce înseamnă mai precis „a-ţi ţine mintea în iad şi a nu deznădăjdui”? Cum trebuie înţeleasă această frază? Acest cuvânt, derutant prin caracterul său paradoxal, ridicând întrebări prin aparenta lui brutalitate, chiar şocant pentru cei care găsesc în el – greşit – o urmă de masochism sau morbiditate, a suscitat numeroase interpretări[295]. A fost înţeles în diferite moduri, la nivele diferite, în funcţie de starea duhovnicească a celui care l-a citit.

Unii îl înţeleg pe un plan mai degrabă psihologic, drept un cuvânt de mângâiere şi alinare în faţa încercărilor şi a suferinţelor. Alţii, într-o apropiere mai degrabă generală, se leagă de mişcarea lui antinomică – iadul şi nădejdea – şi văd aici o expresie analogă legii fundamentale a creştinismului, aşa cum aceasta s-a manifestat în Fericiri, Botez şi asceză: nu se ajunge la Înviere decât prin moarte (a omului vechi), la Lumină prin trecerea prin întuneric şi prin abandonarea falselor lumini, la bucurie prin suferinţă, la Împărăţia vieţii veşnice doar prin Cruce.

În sfârşit, mai este sensul specific al acestui cuvânt oferit de Hristos lui Siluan, ca mod de a învăţa smerenia: „Domnul Însuşi m-au învăţat cum trebuie a mă smeri: «Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui – scrie Sfântul Stareţ. Şi astfel se biruiesc vrăjmaşii”[296].

În această perspectivă, acest cuvânt este o chemare la permanenta osândire de sine, ca „armă” duhovnicească în lupta cu patimile, ca „instrument” terapeutic pentru vindecarea bolii mândriei. Stareţul Siluan, care nu pregeta să se

[295] Vezi dosarul consacrat acestui cuvânt şi interpretărilor lui în *Buisson ardent*, nr. 1/1995 (n. a.).

[296] *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 232, 321.

considere pe sine drept un „câine împuţit”[297], scria: „Trebuie să te socoteşti mai rău decât toţi şi să te osândeşti la iad. Bine este să-ţi deprinzi sufletul a cugeta: arde-voi în focul iadului. Astfel se smereşte sufletul şi se dobândeşte plânsul pocăinţei de la care se naşte bucurie […] dar când eu cu mintea ies din acel foc, gândurile prind din nou putere”[298].

Părintele Sofronie înţelege sfatul tocmai în acest sens: a-ţi ţine mintea în iad înseamnă „osândeşte-te pe sineţi iadului, ca unul nevrednic de Dumnezeu”[299]. Or, a te osândi pe tine însuţi înseamnă a te smeri, iar cum zice Scriptura, „cine se va smeri pe sine se va înălţa” (*Matei* 23, 12). Potrivit Părintelui Sofronie, această mişcare este chiar progresivă: „cu cât mai adânc se pogoară omul în osândirea de sine, cu atât mai mult îl înalţă Dumnezeu”[300]. În virtutea acestui principiu – cheie a „ştiinţei ascetice” – omul duhovnicesc va tinde spre umilirea de sine, spre a fi „nesfârşit de mic” şi deloc înspre o „mândră slăvire de sine” care este proprie omului trupesc. Va dobândi o conştiinţă tot mai ascuţită a „nimicniciei” şi „nevredniciei” sale, până la a fi cuprins de sentimentul „crescând” şi „copleşitor” al propriului „neant”.

Dar ce este această conştiinţă a păcatului şi a neputinţei noastre, a tot ceea ce ne desparte de o unire deplină cu Dumnezeu, a distanţei dintre ceea ce suntem acum şi ceea ce suntem chemaţi să devenim, dacă nu însăşi mişcarea de pocăinţă? Privit astfel, sfatul lui Hristos pentru stareţul Siluan este un mod original de a exprima pocăinţa cea mai înflăcărată.

---

297 *Ibidem*, p. 292.

298 *Ibidem*, pp. 467, 232.

299 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 133.

300 *Ibidem, p. 107.*

O deșertare chenotică

Pentru Arhimandritul Sofronie, o asemenea smerire de sine prin osândirea de sine se datorează „deșertării de tot ce este pământesc și vremelnic, căci înaintea noastră se întinde doar veșnicia". Această „deșertare" este un fel de a participa la „chenoza" totală a Domnului, atât de magnific exprimată de Sfântul Pavel în Epistola sa către Filipeni (*Filipeni* 2, 5-9). Ajungem aici la miezul învățăturii Părintelui Sofronie, al drumului greu dar sigur pe care ni-l propune și care se înscrie într-o tradiție foarte profundă a spiritualității ruse[301]: „calea strâmtă" a lui Hristos chenotic, Care, în ascultarea față de Tatăl, a acceptat liber să fie batjocorit, insultat, umilit, părăsit de ucenici și supus celei mai înjositoare pedepse, rezervate celor mai răi criminali: țintuirea pe cruce.

Astfel, calea creștină este în mod fundamental cea a unei „asceze apofatice" care constă în a-L urma pe Hristos „oriunde se va duce" (*Apocalipsă* 14, 4), în a „ne face întru totul asemenea" Lui, așa cum El S-a făcut asemenea nouă „în toate". Așa după cum Cuvântul S-a „deșertat" de atributele dumnezeirii Sale pentru a deveni trup, asumând condiția de rob, și pentru a Se face slujitorul tuturor, așa și noi trebuie să ne „deșertăm" de tot ceea ce ne umple de noi înșine (mândria, filautia), să renunțăm la bogățiile și poftele noastre (avere, putere, știință), să ne curățăm de patimi, să ne eliberăm de tot ceea ce împiedică harul să creeze în inima noastră un spațiu deschis și transparent în care Duhul Sfânt să poată lucra, trăi, să Își poată manifesta prezența, mai ales în slăvirea lui Dumnezeu și slujirea aproapelui. După cum Hristos S-a umilit pe Sine până

301 Vezi mai ales N. Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, London, SPCK, 1938 și Elisabeth Behr-Siegel, „Le Christ kénotique dans la spiritualité russe", Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine (*Spiritualité orientale*; 33), pp. 221-236.

la moartea pe cruce, şi noi trebuie să răstignim omul cel vechi în noi. Doar în această coborâre, urmând celei a lui Hristos în întunericul iadului – pe care l-a luminat cu dragostea Lui nesfârşită şi l-a eliberat în moartea-învierea Sa –, poate omul să se elibereze de întunericul său lăuntric.

Şi mişcarea aceasta este eficientă! Părintele Sofronie, după Sfântul Siluan şi numeroşi mari Părinţi pustnici, mărturiseşte despre asta prin experienţa sa: cu cât omul se umileşte mai mult într-o osândire de sine radicală, cu atât nimiceşte în el orice patimă, se curăţă temeinic de sechelele păcatului mândriei şi de cele ale căderii strămoşului său Adam. De fiecare dată când se condamnă singur la focul veşnic, ca fiind nedemn de Dumnezeu, patimile – orgoliul, vanitatea, dorinţa trupească etc. – încetează să mai acţioneze, iar sufletul se găseşte „deja" în odihna veşnică a lui Dumnezeu.

Pentru Arhimandritul Sofronie, omul ajunge doar prin acest mijloc să împuţineze căderile care apar inevitabil de-a lungul drumului său duhovnicesc, să reducă schimbările – atât de „chinuitoare inimii şi minţii"[302] – ale sufletului şi trupului său ca efecte ale patimilor. „Ştim din scrierile Stareţului, că, atunci când făcea ceea ce Hristos îl sfătuise, sufletul lui intra în lumea rugăciunii curate şi Duhul Sfânt aducea mărturie în inima lui despre mântuirea sa şi îi dădea să trăiască un fel de înviere". Şi ca să adăugăm: „neclătirea desăvârşită va apărea ca dar final, pe veşnicie, de la Dumnezeu Mântuitorul nostru"[303].

Ilustrând efectele propriului demers de osândire de sine, Părintele Sofronie scrie: „Ne dăm seama că suntem sloboziţi de energiile patimilor păcătoase din noi. [...] Păcatul e întemniţat, înlănţuit: nu mai este nici mândrie, nici ură, nici temere; nu mai sunt nici goană după slavă, nici

[302] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 82.

[303] *Ibidem*, p. 82.

bogăţii, nici putere. Doar primejdia de a cădea în deznădejdea veşnică. Îl lăsăm pe Duhul Adevărului, care purcede de la Tatăl, să intre în legătură cu inimile noastre. [...] Ajunşi la un asemenea grad, ajungem la cele două extreme: Împărăţia şi iadul. Dar iadul încetează să mai aibă o înrâurire asupra omului, să mai aibă putere asupra lui. Iubirea dumnezeiască cuprinde până şi iadul. Dumnezeu este prezent peste tot fără să fie împărţit".

Altfel spus, omul poate primi iubirea dumnezeiască doar după ce inima sa a devenit curată (vezi *Matei* 5, 8), smerită şi liberă. Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh îşi fac atunci casă în el, îl introduc în realitatea „de neclintit" a Împărăţiei lui Dumnezeu, „unde măreţia nemărturisită este strâns legată de o smerenie şi blândeţe corespunzătoare"[304].

Prudenţă şi discernământ

Pentru Părintele Sofronie, nu există niciun principiu mai înalt, o cale acetică mai sigură spre desăvârşire, un drum mai direct către smerenie decât practicarea osândirii de sine conţinută în cuvântul lui Hristos pentru stareţul Siluan: „înjosirea, smerirea noastră e esenţială dacă vrem să păstrăm o dispoziţie autentic creştină"[305]. „Acesta este drumul de căpătâi care duce la lumea sfinţeniei dumnezeieşti". Este chiar obligatorie trecerea pe aici: „Firească ne este atragerea către Bunul Cel mai înalt, însă urmarea lui începe cu pogorârea noastră în cele mai de jos[306]. [...] În afara acestei experienţe, este cu neputinţă să cunoaştem cu adevărat şi pe deplin iubirea covârşitoare a lui Hristos, Golgotha şi învierea Sa. [...] calea care duce către această iubire

304 *Despre rugăciune*, p. 21.

305 *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 101.

306 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 90.

covârşitoare trece prin adâncurile iadului. Nu trebuie să ne temem de această pogorâre întrucât fără ea plinătatea cunoştinţei nu poate fi obţinută”[307].

Aici se cuvine evident să înţelegem bine sensul cuvintelor şi să dăm dovadă de discernământ în a le pune în practică. În primul rând, în ceea ce priveşte „iadul”, trebuie să ieşim dintr-un anumit imaginar încă foarte marcat de reprezentările medievale. Împărăţie a morţii, iadul nu este un loc geografic – de pildă locul în care nu ar fi Dumnezeu –, ci o stare duhovnicească: starea sufletului despărţit de Dumnezeu din cauza păcatelor, sau, şi mai precis, starea sufletului cufundat în iubirea lui Dumnezeu, dar încă prea opac, prea închis, prea plin de întuneric pentru a primi lumina şi a-i răspunde. După cum scrie Sfântul Isaac Sirul, „chinurile iadului sunt chinurile iubirii”. Altfel spus, focul iadului nu este altul decât focul iubirii lui Dumnezeu, efectul focului harului asupra sufletului încă necurăţat de patimi.

Mai apoi, cuvântul lui Hristos cere prudenţă, sobrietate şi discernământ. Desigur, ca toate poruncile Evangheliei, are o dublă dimensiune: universală şi particulară. Este universal în măsura în care prin originea sa divino-umană are valoare pentru toţi oamenii din toate timpurile şi din toate locurile; aşadar, fiecare poate, în principiu, să aplice acest cuvânt în propria viaţă. Cu toate acestea, cele spuse sunt şi particulare, în sensul că au fost adresate *unei* persoane, într-un context precis: unui călugăr dintr-o chilie a unei mănăstiri athonite, un gigant duhovnicesc capabil să îndure asceza cea mai dură fără a cădea în deznădejde sau nebunie.

Această formulă nu este, deci, în puritatea şi radicalitatea sa, la îndemâna fiecăruia. A o lua ca atare, înseamnă a risca să ne ardem: unele persoane, încercând să se arunce

[307] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 71.

cu mintea, cu duhul în iad, s-au îmbolnăvit. Părintele Sofronie este foarte limpede asupra acestui punct: „Lumea ascetică nu cunoaşte un principiu mai înalt decât cel care i-a fost dat de Hristos lui Siluan. Cei care nu au experienţa unei vieţi ascetice foarte lungi, care nu au trăit în iad de mai multe ori şi adânc, nu pot practica formula «ţineţi mintea în iad»! Iadul lui Siluan era infinit mai profund decât cel despre care ne putem noi face o idee în vremea noastră! Când scrie că «primejdia (sa) veşnică era o evidenţă», trăise o oră din viaţa lui în acest iad adânc. Apoi a fost dăruit cu vederea lui Hristos. Atunci, a început să se roage pentru întreaga lume ca pentru sine. Dar pilda lui nu poate fi urmată aşa, copiată de oricine, fără nevoinţă. Aceasta este cu neputinţă celor ce nu au îndurat suferinţele iadului: aceştia pot ajunge la o analogie, dar nu la o identitate completă".

Decât aplicarea literală a acestui cuvânt, se cuvine să îi înţelegem duhul, să îl adaptăm la situaţia proprie, la propriile capacităţi duhovniceşti şi psihice, potrivit sfatului stareţului, repetat fără încetare de Părintele Sofronie: „(în această practică) trebuie şi să-ţi cunoşti măsura, spre a nu împovăra sufletul peste măsură. Învaţă să te cunoşti şi dă sufletului nevoinţă pe măsură"[308].

Piramida răsturnată

Părintele Sofronie a sintetizat această cale paradoxală, în care suntem înălţaţi prin coborâre, în teoria sa despre „piramida răsturnată". Lumea şi fiinţa, în starea lor căzută pot fi reprezentate printr-o piramidă, având în „vârf" puternicii (pentru lume) şi mândria (pentru fiinţă), iar drept „laturi", „pantele naturale" ale nedreptăţii (pentru lume)

[308] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 467.

şi păcatului (pentru fiinţă). Hristos – Care este smerenia dumnezeiască întrupată – a inversat această piramidă. Astfel, ea nu stă pe baza sa (largă) ci pe vârful ei (ascuţit): Hristos Însuşi. Dintr-o dată, toată greutatea lumii şi a fiinţei – greutate de suferinţe, păcate, diferite rele şi nedreptăţi – dar şi toată creaţia şi Biserica se sprijină pe El. Iar noi, creştinii, nu avem altă posibilitate de a-L ajunge decât să ne coborâm la rândul nostru. Altfel spus, coborându-ne spre vârful acestei piramide inverse putem şi noi deveni stâlpi ai universului şi pietre vii ale „cosmosului cosmosurilor" care este Biserica. Cum au arătat mărturisitorii Evangheliei, apostolii, martirii şi asceţii, toţi cei care sunt purtători ai Duhului lui Hristos nu încetează să „meargă în jos" pentru a putea urca, pentru a fi ridicaţi spre Dumnezeu.

În viziunea Părintelui Sofronie, un asemenea proces chenotic – care reproduce drumul parcurs de Dumnezeu în iconomia Sa pentru a ajunge la noi şi a ne mântui – şi o asemenea inversare – care nu este altceva decât *metanoia* la care ne invită Evanghelia – constituie fundamentul oricărui progres duhovnicesc autentic şi durabil. Izvoare de energie pentru rugăciune, acestea pun temeliile solide pe care se va ridica întregul edificiu al mântuirii noastre, până la vârf. După cum spune într-o altă metaforă dragi inimii lui, cu cât arborele are rădăcini mai adânci, care coboară departe în pământ, cu atât mai sus se poate înălţa în văzduh şi urca spre Ceruri.

Cele trei căi

Acest arbore, fundament şi pivot al urcuşului şi mântuirii noastre, este cu siguranţă crucea, a cărei formă apare în filigran în piramida inversă. Părintele Sofronie este categoric: „În cruce precum şi în paharul Domnului se împleteşte

ființa mea zidită cu Cea Dumnezeiască, nezidită”[309]. Acolo și nicăieri altundeva. „Când omul începe a înțelege locul Crucii în ființarea noastră după Dumnezeu – altfel îșI «întâmpină» el crucea. Aceasta se va înțelege ca o chemare de Sus, de la Tatăl Ceresc”[310] scrie Părintele Sofronie, care precizează: „Astfel se contopesc în suflet și bucuria subțire de a «cunoaște calea», și nu puțină frică din pricina nemărginirii sarcinii”[311].

„Imensitate”, deoarece drumul de parcurs este pe atât de „îngust” și de „anevoios”, pe cât este de înaltă chemarea omului (la îndumnezeire). Cere o „mare rezistență” și multă perseverență. În realitatea sa cea mai adâncă, viața creștinului constă în fapt în reproducerea în linii mari și în diferite grade a ceea ce Fiul Omului a împlinit în viața sa pământească: „[...] ce ai tu (ce i se poate întâmpla altcuiva)? Tu urmează Mie” (*Ioan* 21, 2). O cale care este „nedespărțit legată de răstignirea întregii noastre ființe”: „Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea în fiecare zi și să-Mi urmeze Mie” (*Luca* 9, 23).

Părintele Sofronie a exprimat această poruncă în felul său, într-o formulă foarte uimitoare: „A trăi creștinește este cu neputință; creștinește se poate numai muri, precum murea Apostolul Pavel în toate zilele”[312]. Să murim ca omul cel vechi trupesc, ca formă exclusiv pământească a existenței noastre și ca limite ale individului, pentru a ajunge la omul cel nou duhovnicesc și la modul de existență trinitar al persoanei în comuniune: iată programul nostru. „Noi toți, de nevoie, trebuie să trecem prin taina morții pentru o mai mare asemănare cu Hristos[313]. [...] dacă Hristos a su-

309 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 368.

310 *Ibidem*.

311 *Ibidem*, p. 96.

312 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 256.

313 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 52.

ferit şi a fost răstignit, nici noi nu vom scăpa de suferinţă şi de răstignire, fie, poate, pe cruci nevăzute, numai de vom urma Lui cu adevărat”[314].

În această privinţă, reluând învăţătura Sfântului Teofan Zăvorâtul, Părintele Sofronie diferenţiază între trei tipuri de cruci: prima este exterioară, făcută din durerile şi nenorocirile care îl lovesc pe om de-a lungul vieţii sale pământeşti; a doua este lupta interioară cu patimile şi cu dorinţele; a treia este abandonarea totală în voia lui Dumnezeu: un „har al Duhului Sfânt”, care „în formele ei cele mai desăvârşite e numai a celor desăvârşiţi”[315].

Acest „a muri” în Hristos, care duce la viaţă, nu este „nici uşor, nici simplu”. În primul rând este imposibil fără Duhul Sfânt: „fiecare credincios, într-o oarecare măsură, repetă drumul Domnului, dar nu stă în puterea lui să-şi ia crucea pe umeri pentru a merge în Ghetsimani şi mai departe, pe Golgotha, «…căci fără de El nu putem face nimic» (*In* 15, 5)”[316]. Apoi, Părintele Sofronie subliniază că în realitate „sunt puţini cei care găsesc” această cale. O constatare cu atât mai justă cu cât azi sunt numeroşi aceia care se îndepărtează de creştinism, tentaţi de a căuta unirea cu Absolutul prin forme de cunoaştere „gnostice”, care ignoră, mai bine spus ocolesc complet drumul crucii, al iubirii evanghelice.

Arta ascezei

Iată-ne pe acelaşi plan cu *mijloacele* care înlesnesc înaintarea pe *calea* smereniei şi care pun în mişcare *terapeutica* osândirii de sine: asceza. „Nu există creştin care să nu trebuiască să fie ascet” afirmă Părintele Sofronie, convins că Împărăţia Cerurilor nu poate fi cucerită decât „cu

314 *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, p. 268.

315 *Ibidem*, p. 169.

316 *Despre rugăciune*, p. 19.

forța": „Împărăția cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea" (*Matei* 11, 12). Totuși, cu o condiție: smerenia să primeze. Căci pe cât „Împărăția tainică nu poate fi atinsă fără lupta nevoinței", pe atât „când pierdem smerenia, nici un fel de fapte bune nu ne pot ajuta"[317].

Dar ce este asceza? Indisociabilă de formele ei concrete care sunt postul și mai ales rugăciunea – „legătura cu Duhul Dumnezeiesc, Care Se roagă întru noi"[318] –, la Părintele Sofronie asceza este în primul rând de ordinul detașării și întoarcerii, constând în „a învăța cum să ne desprindem duhul de lucrurile vremelnice, pătimașe și să îl întoarcem spre realitățile veșnice", „să respingem ispitele pământești în folosul lumii dumnezeiești și veșnice". Un proces care implică trei componente indisociabile ale ființei: trupul, sufletul și mintea (*nous*).

Curățirea trupului

În spiritualitatea Arhimandritului Sofronie, precum în tradiția monastică a părinților nevoitori, există nu doar un conflict și o luptă acerbă între carne și duh, ci și o anumită tensiune, ca să nu spun o tensiune anume, între trup și minte. Desigur, ca bun cunoscător al Sfântului Pavel și fin teolog cu viziune biblică, Părintele Sofronie respectă integritatea omului creat după chipul lui Dumnezeu și refuză orice dualism platonician care face din corp o simplă „învelitoare" a sufletului, dacă nu chiar „mormântul" lui. Alături de Pavel și Avva Pimen, subliniază că „asceza ortodoxă nu se leagă de trup, ci de duhurile răutății care sălășluiesc în văzduh (*Efeseni* 6, 12), de înstrăinarea omului prin patimi și de alaiul acestora de desfătări. În curăție trupul nu ne îndepărtează

[317] *Ibidem*, p. 145.
[318] *Ibidem*, p. 8.

de Dumnezeu; el este chemat să devină vasul Duhului, templul Sfântului Duh Care este în noi (*1 Corinteni* 6, 19)".

„În curăţie" – să ţinem minte aceste două cuvinte aşezate la începutul frazei, ca pentru a exprima o condiţie. Totul se joacă aici, deoarece pentru a fi locuit şi însufleţit de energiile necreate, trebuie ca tocmai trupul să fie „curat". Bineînţeles, este pe deplin curat la ieşirea din baia botezului, dar *de facto* rămâne aşa doar pentru scurt timp. În lumea marcată de urmările căderii, „curăţia baptismală" este în primul rând un program ce trebuie realizat, actualizat. Concret, după cum indică Părintele Sofronie, trupul cu care trebuie să trăim şi să lucrăm este cel biologic şi cel supus forţelor cosmice, „care ne-a fost dat" la naştere: „carne şi sânge". Potrivit adjectivelor care revin regulat în scrierea sa, ceea ce caracterizează acest corp în mod fundamental, este „stricăciunea", „inerţia" şi „greutatea" sa.

„Eu sunt născut în păcate, se plânge Părintele Sofronie. Fără îndoială că am moştenit o uriaşă moştenire: căderea lui Adam; cădere înmulţită apoi prin veacuri de fiii lui; cădere la care şi eu adaug câte ceva în fiecare zi"[319]. Purtând pecetea naturii lui pământeşti şi a greutăţii, consecinţă a acestei întregi moşteniri, incapabil „să se înalţe în sfera duhului"[320] de unul singur, trupul este în primul rând acela care se opune lucrării – suave – a Duhului Sfânt, cel care împiedică sufletul omenesc să ajungă la „starea de contemplare a veşniciei"[321]. Părintele Sofronie se întreabă: „Cum este cu putinţă a înjuga duhul, asemănarea Absolutului, cu pământul? Duhul nostru se strâmtorează în aceste chingi: el este nemuritor prin firea lui, trupul nostru însă este supus stricăciunii şi morţii. De unde – lupta încordată: duhul

[319] *Ibidem*, p. 15.

[320] *Ibidem*, p. 8.

[321] *Ibidem*.

tânjește către Dumnezeu; el voiește și trupul să și-l vadă nestricăcios, în stare a-i urma înălțarea, trupul însă trage în jos, către pământul din care a fost luat, și împărtășește duhului propria-i moarte”[322].

Părintele Sofronie a trăit acest conflict, aproape tragic, dintre lipsa de greutate a sufletului și povara trupului, în toată intensitatea sa, în boală și în rugăciune. Într-adevăr, „energie de un gen aparte”[323], „contopire a două acțiuni”[324] – cea umană (creată) și cea divină (necreată) – rugăciunea „este și în trup și în afara trupului – chiar în afara lumii acesteia spațiale și temporale”[325]. Așadar, „structura trupească”[326] – despre care Părintele Sofronie se întreabă dacă „poate suporta atingerea arzătoare a slavei Dumnezeiești”[327] – este perceput în mod frecvent drept un obstacol, ceva care stânjenește rugăciunea: „La ce sfâșieri dureroase este supus un astfel de om, în încercarea sa de a găsi un loc adevărat pentru rugăciunea ce o caută... Ca o adiere din altă lume, această rugăciune duce la diferite conflicte, interioare și exterioare. Unul dintre ele este lupta cu propriul trup, care nu întârzie să-și descopere neputința proprie de a urma năzuințelor duhului. Adeseori trebuințele trupești ating un astfel de nivel de suferință încât determină duhul să coboare din înălțimea rugăciunii ca să-i poarte de grijă, căci altfel trupul moare”[328].

Atunci ce e de făcut? Pentru a face corpul capabil să „urmeze sufletul în avântul său total și în tensiunea ultimă spre Dumnezeul veșnic (vezi *1 Corinteni* 15, 50)”, trebuie

[322] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 218.
[323] *Despre rugăciune*, p. 45.
[324] *Ibidem*.
[325] *Ibidem*.
[326] *Ibidem*, p. 43.
[327] *Ibidem*.
[328] *Ibidem*, p. 70.

curăţit necontenit, înduhovnicit (vezi *1 Corinteni* 15, 44). Acesta e rolul ascezei: „Oricât de fierbinte ar fi credinţa creştinului spre a-şi împlini misiunea, de a «preface trupul nostru netrebnic», aşa încât să devină «asemănător trupului Domnului» (vezi *Filipeni* 3, 21), îi este necesară o osteneală îndelungată în post şi rugăciune de pocăinţă”[329]. Doar prin această asceză poate darul lui Dumnezeu să crească în noi, să se coacă şi „mireasma sa să pătrundă în porii «trupului păcatului» (*Romani* 6, 6)”[330]. Astfel, puţin câte puţin „ne părăseşte frica morţii şi noi ne eliberăm de «robia» (vezi *Evrei* 2, 15)”[331] cu nenumărate feţe. Astfel, ducând fiinţa în acelaşi timp într-o binecuvântată frică „la vederea sfinţeniei lui Dumnezeu” şi „în deznădejde pentru marea noastră nevrednicie în faţa lui Dumnezeu”, rugăciunea devine „un avânt puternic al sufletului”[332], care dinamitează cercul strâmt al greutăţii materiale şi corporale.

Lupta cu gândurile

Însă asceza nu se limitează la trup, ci are în vedere şi sufletul – care conduce corpul – şi duhul, care conduce sufletul. De fapt, aşa cum constată Părintele Sofronie, nu doar trupul nostru stricăcios este un obstacol pentru harul venit de sus şi pentru „rugăciunea care depăşeşte firea noastră pământească”[333]: „intelectul, care este neputincios să încapă neîncăputul, este zguduit de incertitudini şi respinge tot ceea ce depăşeşte priceperea lui”[334], cu atât mai mult cu cât mediul social se opune în general rugăciunii,

[329] *Ibidem*, p. 17.
[330] *Ibidem*, p. 15.
[331] *Ibidem*.
[332] *Ibidem*, p. 45.
[333] *Ibidem*, p. 8.
[334] *Ibidem*.

fiind organizat pentru a atinge alte scopuri, „diametral opuse rugăciunii”[335].

La acest nivel, asceza este o luptă continuă cu gândurile, cu energiile patimilor, cu iluziile, cu imaginile mentale, cu sugestiile şi ispitele duşmanului, pentru „a nu preda mintea”. Această luptă presupune intrarea omului în „adâncimea” propriei inimi (*Ps* 63, 7), epicentrul adevăratei vieţi creştine, tainiţă „ascunsă nu numai de privirile străine, ci, în deplinătatea sa, chiar şi de purtătorul acelei inimi”[336]. În acest punct, ea se întâlneşte cu rugăciunea lui Iisus – arta de a face mintea să coboare în inimă prin invocarea Numelui – şi cu împlinirea poruncilor lui Hristos. După cum spune Părintele Sofronie, „singură rugăciunea poate să regenereze făptura din starea ei de cădere, să biruiască inerţia şi stagnarea, printr-o mare încordare a duhului nostru”[337].

Muncă anevoioasă

Osândire de sine, pocăinţă, chenoză, asceză: faţete, expresii ale luptei constante, „corp la corp”, pe care omul aflat în căutarea mântuirii trebuie să o ducă împotriva duşmanului şi împotriva omului vechi din lăuntrul lui. Stau mărturie vieţile Sfântului Siluan şi a Părintelui Sofronie: a păstra harul primit, a-l regăsi după ce a fost pierdut, altfel spus a dobândi viaţa în Hristos, a intra ca fiinţă creată în Împărăţia necreată a Tatălui, toate acestea nu sunt posibile fără muncă şi fără suferinţe. „Da, nu simplu, nu uşor se preschimbă viaţa noastră din stricăciune în nestricăciune, din vremelnicie în nemurire”[338]. Să ne gândim, ca o com-

[335] *Ibidem*.

[336] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 14.

[337] *Ibidem*, p. 8.

[338] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 131.

paraţie, la cele o mie de zile de iad interior pe care Sfântul Serafim de Sarov le-a îndurat pe o piatră, în pădure. Pentru a putea zice asemenea lui „bucuria mea" fiecărei persoane care ne vizitează şi să strălucim de pacea şi lumina Duhului Sfânt, pentru a putea, asemenea lui Siluan, să cuprindem cu blândeţe, dragoste şi milă întreaga lume, există un preţ care trebuie plătit.

„Asimilarea adâncurilor inepuizabile ale vieţii în Hristos, scrie Părintele Sofronie, cere toată tăria noastră, efortul nostru de o viaţă"[339] şi o chenoză desăvârşită. Dacă asimilarea cunoaşterii ştiinţifice cere o muncă asiduă, timp de mai mulţi ani, în aceea a rugăciunii, a smereniei şi a dragostei – cea mai înaltă muncă dintre toate – „trebuie să perseverăm cu mult mai mult"[340].

Suferinţa de neocolit

Muncă, dar şi suferinţă. „Atunci când rădăcinile pomului vieţii apasă în inima omenească, călugărul simte o durere în duh, scrie Părintele Sofronie. [...] De câte ori nu mi-am zis: «Vai, nu!... dacă acesta e preţul, nu vreau acest dar», dar puternice sunt «mâinile Dumnezeului Celui viu» şi «înfricoşat lucru este a cădea» în ele (vezi *Evrei* 10, 31)". „Dureroasă este nevoinţa sustragerii de la patimile care împiedică venirea Luminii"[341]. La Părintele Sofronie această suferinţă este „laitmotivul vieţii (sale) în Dumnezeu"[342], traversând întreaga lui existenţă şi toate scrierile sale; este de asemenea inevitabilă, necesară, puternică şi dătătoare de viaţă.

---

339 *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 118.

340 *Despre rugăciune*, p. 7.

341 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 35.

342 *Ibidem*, p. 123.

Dacă nu se cade să o căutăm cu dinadinsul, nici nu trebuie însă să încercăm să fugim de această suferinţă. Deoarece, aşa după cum scrie Părintele Sofronie, ea este nedespărţită de calea creştină: „Dobândirea acestei Împărăţii a iubirii Părinteşti este legată de multe suferinţe (vezi *Matei* 11, 12; 25, 34)[343]. Este nevoie ca noi să încercăm şi durere şi teamă pentru a ni se deschide profunzimile existenţei, pentru a deveni capabili de iubirea făgăduită. În afara suferinţelor omul devine un leneş duhovnicesc, un semiadormit, străin de iubirea lui Hristos”[344].

Părintele Sofronie a meditat mult asupra acestei taine a suferinţei, aproape „deofiinţă” cu creştinismul, care o presupune în cel puţin trei ipostaze:

Primo, ca participare la iubirea descoperită de Dumnezeu în întruparea Fiului Său, dobândirea unei „iubiri care se dăruieşte complet, iubire desăvârşită care nu ţine cont de sine, iubire care cuprinde şi lumea întreagă, şi pe Dumnezeu şi cetele sfinţilor”.

Hristică, o asemenea iubire este în acelaşi timp chenotică şi jertfelnică. Chenotică în sensul în care Hristos „ne-a descoperit taina Fiinţării Sale, dându-ne porunca de a iubi pe Dumnezeu până la ura de sine”[345]. Jertfelnică, în sensul că presupune sacrificiul de sine, „jertfa întregii fiinţe”, „renunţarea totală” la voia proprie (vezi *Luca* 14, 26-27), dar şi compătimirea suferinţelor celuilalt, a cărui viaţă *este* propria mea viaţă, ca să folosim cuvintele Sfântului Siluan cu care exprima unitatea ontologică a neamului omenesc – Adamul total – în Hristos. Or, în „compătimire” se află „pătimire”, iar a compătimi înseamnă „a pătimi împreună”.

---

343 *Despre rugăciune*, p. 42.

344 *Ibidem*, p. 137.

345 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 302.

„Dragostea lui Hristos este o fericire cu nimic asemănătoare în această lume – scrie Părintele Sofronie – şi în acelaşi timp, dragostea această este o suferinţă mai mare decât toate suferinţele. A iubi cu dragostea lui Hristos înseamnă a bea paharul Lui, pahar care Însuşi Omul-Hristos s-a rugat Tatălui să «treacă»[346] [...] Iubirea lui Hristos îşi martirizează alesul, îl zdrobeşte şi îi face viaţa de nesuferit până nu ajunge la ultima-i dorinţă". De fapt, aşa după cum spune sub diferite forme, participând la durerile Sale pentru mântuirea lumii, creştinul exprimă în modul cel mai arzător dorinţa lui de a-I urma lui Hristos, de a I se asemăna cât mai desăvârşit: „Potrivit gradului participării noastre la mântuitoarele Lui suferinţe, slava Sa veşnică se va odihni în noi".

Secundo, suferinţa se leagă de înnoirea întregii noastre fiinţe în moartea-învierea în Hristos: „născută ca potenţă pură, mintea noastră trebuie să actualizeze fiinţa noastră ca ipostas. Trebuie să creştem şi această creştere e legată de durere şi suferinţă. Oricât de ciudat ar putea părea, suferinţa e un imperativ pentru păstrarea vieţii create din nimic"[347]. Pentru păstrarea, dar şi pentru „re-crearea" sa, pentru noua noastră naştere din înalt. Părintelui Sofronie îi place să citeze ceea ce profetul Isaia a exprimat într-un mod atât de minunat: „«Ca femeia însărcinată şi gata să nască prunc, care se zvârcoleşte şi strigă în durerea ei, aşa am fost noi, Doamne, cu toţii în faţa Ta! Zămislit-am, dureri de facere am avut şi am născut vânt! Mântuire ţării noi n-am dat şi în lume nu s-au născut locuitorii ei» (*Isaia* 26, 17-18). Apostolul Pavel scrie Galatenilor: «O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în voi» (*Galateni* 4, 19)"[348].

[346] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 52.

[347] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 38.

[348] *Despre rugăciune*, p. 42.

Altfel spus, „nimeni dinte noi nu poate scăpa de suferință dacă vrem să ne naștem la o nouă viață în Dumnezeu, dacă vrem să transformăm trupurile noastre firești în trup duhovnicești”[349], inima de piatră în inimă de carne. Fiecare credincios va trebui să se lase îmbrățișat de focul pe care Iisus a venit să îl arunce pe pământ (*Luca* 12, 49). „Nouă, tuturor fiilor lui Adam, ne este de trebuință să trecem prin acest foc ceresc, care arde rădăcinile patimilor noastre aducătoare de moarte. Altfel nu vom vedea acest Foc care trece în lumina noii vieți”[350]. Niciun creștin care vrea să trăiască în înfrânare și cuviință nu va putea să ocolească arsurile acelui foc, „deoarece în căderea noastră, arderea anticipează iluminarea și nu invers. De aceea să mulțumim Domnului și pentru efectul arzător al iubirii Sale”[351]. Apoi concluzionează: „Noi nu cunoaștem multe și multe le cunoaștem în parte (*1 Corinteni* 13, 9), dar acum ne este cunoscut că pentru noi nu este altă cale de a deveni «fiii învierii» (*Luca* 20, 36), fiii lui Dumnezeu, pentru a împărăți împreună cu Cel Unul Născut”[352].

Tertio, suferința decurge din calea creștină ca drum de pocăință, care implică o conștiință din ce în ce mai clară a ceea ce ne desparte de Dumnezeu și o dorință mistuitoare de a dobândi iertarea, adică împăcarea cu El: „Viziunea nesfârșitei sfințenii a smeritului Dumnezeu, pe de-o parte, și simțul întunericului de iad ce trăiește în noi, pe de altă parte, duc pe om într-o astfel de stare, încât întreaga sa făptură se strânge într-o nestăpânită, dureroasă pornire către Dumnezeul cel sfânt. Împreună cu aceasta, o puternică scârbă de sine; și un adânc plâns îi cuprinde sufletul. Durerea aceasta este duhovnicească, metafizică, de nerăbdat”[353].

[349] *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 76.

[350] *Despre rugăciune*, p. 6.

[351] *Ibidem*.

[352] *Ibidem*.

[353] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 222.

Potrivit experienţei Părintelui Sofronie, omul, văzându-se incapabil să îşi biruiască păcatul şi patimile prin străduinţe proprii, începe să deznădăjduiască în legătură cu mântuirea sa. „Oricât ar fi de straniu, însă noi trebuie să trăim această stare împovărătoare, să o încercăm de sute de ori, pentru ca ea să se întipărească adânc în conştiinţa noastră. Ne este necesară această experienţă a iadului. Când purtăm în sinea noastră acest chin zeci de ani, atunci el devine parte integrantă a duhului nostru, o cicatrice de neuitat pe trupul vieţii noastre. Şi Hristos a păstrat rănile cuielor răstignirii, chiar după Înviere [...]”[354].

Sursa şi natura suferinţei duhovniceşti

Aşadar trebuie să acceptăm şi să trăim aceste „suferinţe nevremelnice ale duhului care depăşesc toată durerea fizică”[355] până la capăt, fără frică, chiar dacă sunt de temut. Însă mai trebuie să înţelegem care le sunt originea şi natura. Părintele Sofronie, pornind de la ceea ce a trăit el însuşi, a reliefat mai multe caracteristici.

În primul rând, „realitate de o subţirime deosebită”[356], „rod al iubirii dumnezeieşti”, această suferinţă rămâne de cele mai multe ori „nevăzută celor mulţi”: „În cele din afară, astfel de suferinzi se pot afla în condiţii nu mai rele decât ale altora, însă sufletul lor nu se îndestulează cu nici o bogăţie, cu nici un lux, cu nici un privilegiu sau stăpânire, nici chiar cu slavă în lumea de aici. În tânjirea sa către Dumnezeul cel fără-de-început, sufletul care a simţit suflul Duhului Sfânt suferă din strâmtorarea realităţii de faţă. Necazul lui este mai ascuţit decât al unei maici care plânge asupra pruncilor săi morţi”[357].

[354] *Despre rugăciune*, p. 13.

[355] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 90.

[356] *Ibidem*, p. 124.

[357] *Ibidem*, pp. 124-5.

Apoi, durerile resimţite de un ascet creştin în inima sa sunt „suprafireşti" şi „metafizice". Nu ţin nici de medicina somatică, nici de psihologie. Sunt de o natură complet diferită: „Suferinţele celui ce se pocăieşte nu sunt nici excitare nervoasă, nici urmările poftelor pătimaşe neîmplinite, nici e ordinul unui conflict psihologic, nici pierderea controlului minţii"[358]. Ele sunt rezultatul conştientizării, sub efectul luminii dumnezeieşti, a adâncimii propriei întunecări; se nasc din descoperirea intimă a păcatului nostru în lumina revelării „chipului Omului veşnic" în inima noastră.

În aceste suferinţe, aşadar, nu e „nimic morbid sau bolnav". Potrivit Părintelui Sofronie, departe de a fi un „fenomen patologic"[359], ele apar „organic" la omul duhovnicesc, ca „născute de dragostea împreună pătimitoare", de fiinţa care se regenerează născându-se din nou pentru veşnicia în Dumnezeu, de inima cuprinsă de pocăinţă. Desigur că la început, aceste suferinţe pot afecta atât sufletul cât şi trupul, „într-un asemenea fel, încât omul întreg suferă". Însă, potrivit naturii lor, ele vizează un alt plan al fiinţei: „Este ceva greu de lămurit celor ce nu au cunoscut-o, explică Părintele Sofronie. Acest plâns, prin firea sa, este cu totul altceva decât plânsul sufletesc legat de catastrofele în planul vieţii ce are sfârşit (vezi *1 Cor* 15, 42-46; *Iac* 3, 15; *Iuda* 19)"[360].

Un aspect important pentru Părintele Sofronie este că aceste suferinţe nu trebuie niciodată căutate şi nici cultivate voit, aceasta fiind „o deviaţie spre un dolorism sufletesc nesănătos"[361].

---

358 *Ibidem*, p. 130.

359 *Ibidem*, p. 42.

360 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 222.

361 *Despre rugăciune*, p. 42.

Efecte ale suferinţei duhovniceşti

Dovada că în aceste suferinţe ale sufletului şi ale inimii nu se află nici dolorism, nici o complacere nesănătoasă, nici exaltarea vreunei valori mântuitoare în sine, se găseşte în efectele lor duhovniceşti. Acolo regăsim întreg paradoxul căii creştine, al Crucii ca trecere de la moarte la viaţă, de la „dureroasa bucurie" exprimată de Fericiri, Marele Post şi tradiţia ascetică a Bisericii. După cum scrie Părintele Sofronie, „calea lui Hristos împreunează minunat extrema suferinţă cu extrema fericire, una însoţind-o pe cealaltă în cel mai ciudat mod. Dacă suferinţa ar fi fost singură, ar fi cu neputinţă de îndurat. Şi dacă nu ar fi fost decât fericirea, nici pe aceasta n-am fi putut-o îndura".

De fapt, suferinţele duhovniceşti pentru Dumnezeu nu distrug omul, ci dimpotrivă, îi dau viaţă, devin izvor de bucurie şi de energie transfigurantă. Potrivit Părintelui Sofronie, au cel puţin trei efecte:

1) Fac cu putinţă „înţelegerea umanităţii şi libertăţii"[362] omului. Dumnezeu, ne spune Arhimandritul Sofronie urmând Părinţilor, „nu violează libertatea noastră"[363]. Potrivit descoperirii făcute Sfântului Ioan – „Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el" (*Apocalipsă* 3, 20) – El nu forţează uşa inimii noastre, dacă noi nu suntem dispuşi să Îi deschidem. Aici e întreaga taină a sinergiei, a împreună lucrării dintre om şi Dumnezeu, în care omul este liber să răspundă sau nu cu iubirea sa iubirii Sfintei Treimi, care e mereu cea dintâi. În această relaţie asimetrică dintre Dumnezeu şi om, dacă iniţiativa divină este primordială, voia umană nu este mai puţin esenţială: „Durerile străduinţei îmi arătau că dacă

[362] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnică*, p. 68.

[363] *Despre rugăciune*, p. 65.

primeam lupta de bună voie, însemna că sunt liber. Suferinţele însele dovedeau îndeajuns libertatea noastră ca fiinţe cuvântătoare". Şi mai mult: „Pentru a dobândi această împărăţie, tot omul trebuie să ţină minte că pe fiecare duh, făcut «după chipul lui Dumnezeu», îl aşteaptă nevoia de a străbate «pragul» suferinţei; al suferinţei dureroase în numele sfintei iubiri. Fără o astfel de încercare a libertăţii noastre, noi înşine nu ne vom putea conştientiza ca fiind cu adevărat persoane slobode"[364].

2) Chinurile sufletului şi tânguirile care însoţesc lungul proces al chenozei pe drumul lui Hristos contribuie în aceeaşi măsură la eliberarea omului de sub puterea întunecată a morţii, la trezirea la „zorii nemuririi": „Prin multe suferinţe ne slobozim noi de stăpânirea asupră-ne a tuturor celor mai nainte trăite"[365]. Astfel, puţin câte puţin, biruim urmările căderii, ne eliberăm de „legea păcatului" (*Romani* 7, 23) care trăieşte în noi. Inima noastră se lărgeşte, devine „liberă să primească iubirea lui Dumnezeu" (*Romani* 9, 1-2). Puterea de neînvins a lui Hristos pătrunde în noi, ne face capabili să rezistăm tuturor influenţelor distrugătoare şi, mai ales, vindecă toate rănile noastre. Şi cu cât această putere creşte în noi, cu atât mai mult nădejdea mântuirii şi a îndumnezeirii – „biruinţa definitivă" – ne umple de bucurie.

3) Suferinţele duhovniceşti eliberatoare au ca efect şi lărgirea inimii şi ridicarea fiinţei: prin această „uşă strâmtă", „ne deschidem altor lumi măreţe[366] [...] ne înălţăm dincolo de hotarele materiei în lumea Luminii necreate"[367]. Şi cu cât ne deschidem mai larg, cu atât umplu energiile necreate

---

364 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 132.

365 *Ibidem*, p. 267.

366 *Ibidem*, p. 367.

367 *Despre rugăciune*, p. 42.

lumea noastră lăuntrică. În acest fel, după ce a parcurs numeroase şi variate etape, după ce a trecut prin încercări şi zbucium, sufletul, prin lucrarea Sfântului Duh, poate accede la vederea luminii dumnezeieşti, la cunoaşterea de aici şi de acum a bucuriei Învierii şi a roadelor vieţii veşnice. „Asemănarea Deşertării lui Hristos”[368], înfierea prin Dumnezeu Tatăl conduc fiinţa la pragul dintre timp şi veşnicie; plină de har, poate pătrunde „tainele fiinţei”[369], poate începe să contemple realităţile unei alte Fiinţe, netrecătoare, nemuritoare, care până atunci îi rămăseseră ascunse. Taine ale veşniciei care, aşa după cum precizează Părintele Sofronie, nu este un urcuş fără sfârşit către Dumnezeu, Cel nemărginit şi infinit, ci supraabundenţa vieţii în Hristos, odihna Slavei lui Dumnezeu care îşi face sălaş în noi.

Să nu deznădăjduim

În lumina acestor efecte pozitive ale suferinţei duhovniceşti, porunca lui Hristos de a persevera şi de a nu deznădăjdui niciodată îşi dezvăluie pe deplin înţelesul. „Din vreme în vreme ni se pare că efectul rugăciunii este prea molcom, neproporţionat cu scurtimea existenţei noastre; şi atunci un strigăt irumpe din piept: «Grăbeşte-Te!» Nu întotdeauna El răspunde degrabă la chemarea noastră. Se întâmplă cu noi ca şi cu un oarecare fruct dintr-un pom. El lasă sufletul nostru să fie pârjolit de soare, să suporte vânturi reci şi arzătoare, torente de ploaie şi să se istovească de sete. Dar dacă noi nu scăpăm din mâini poala hainei Lui (vezi *Luca* 8, 44), atunci vom putea avea rezultate bune”[370], scrie Părintele Sofronie, subliniind certitudinea acestui

[368] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 20.

[369] *Ibidem*, p. 367.

[370] *Despre rugăciune*, pp. 5-6.

sfârşit fericit: „oricât de dureros ar fi procesul refacerii noastre şi prin ori câte noianuri de chinuri şi agonii ne-ar purta, totul devine o binecuvântare”[371].

De aceea, aşa după cum spune stareţul Siluan, pe cât „trebuie să te osândeşti pe tine însuţi”, pe atât nu trebuie să deznădăjduieşti, nu trebuie să te îndoieşti de mila şi de iubirea lui Dumnezeu. Deoarece El, Care ne iubeşte mai presus de orice, vrea mântuirea noastră. Iar deznădejdea, o patimă de temut, avatar mascat al mândriei şi iubirii de sine, este poate cea mai subtilă formă a iadului, pentru că asemeni relei vinovăţii, face ca sufletul să se plieze pe „eu”, să închidă ego-ul în sine însuşi. Părintele Sofronie este convins de acest fapt: dacă Hristos, prin suferinţele Sale, ne-a dat Duhul Sfânt pe pământ, dacă Şi-a dat trupul şi sângele jertfă pentru întreaga omenire, dacă S-a rugat şi a cerut iertare pentru cei care Îl răstigneau, cum ar putea să refuze ceea ce Îi cerem? Nu, nu ne va refuza nimic. Ne va da, la timpul dorit, tot ceea ce avem nevoie, chiar şi cele la care nu ne aşteptăm. Totuşi, cu o condiţie: noi să ne pocăim sincer, să ne smerim în faţa Lui, să iertăm altora, să ne rugăm cu mai multă îndrăzneală şi cu mai multă nădejde. Ceea ce nu este deloc evident, într-atât este de împotriva a tot ceea ce lumea ne propune sau ne împinge să facem.

Părintele Sofronie nu îşi face iluzii în această privinţă: „Oamenii aleşi să aducă mărturie pentru dragoste sunt foarte rari. [...] Mulţi sunt cei ce intră în rugăciune făcute de mâini, dar de departe nu mulţi sunt cei ce află «calea îngustă» care duce la cortul ceresc, cel de mâini nefăcut (cf. *Matei* 7, 14)”[372]. Dar şi acolo, mila lui Dumnezeu, Care dă aceeaşi plată lucrătorilor din ceasul al unsprezecelea ca şi celor de la ceasul dintâi, este nemăsurată: „cui i s-a

[371] *Ibidem*, pp. 6-7.

[372] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 26.

dat această înfricoşată binecuvântare [de a afla «calea cea strâmtă»], acela şi-a anticipat învierea sa; partea altora – credinţa şi milostivirea lui Dumnezeu”[373].

Iată toată învăţătura stareţului Siluan şi a Părintelui Sofronie: păstrarea unui echilibru, a unei tensiuni între iadul pocăinţei şi nădejde. „Eu pieream în păcate, şi de multe ori aş fi fost în iad de nu s-ar fi îndurat spre mine Domnul şi Precista, buna de-Dumnezeu-Născătoare […] şi dacă Domnul nu mi-ar fi dat a-L cunoaşte în Duhul Sfânt, şi de nu ar fi fost ajutorul Preasfintei şi Bunei Stăpâne, aş fi deznădăjduit de mântuire”[374], scrie Sfântul Siluan. După cum a arătat foarte bine Jean-Claude Larchet într-un studiu despre „Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui”[375], o speranţă care l-ar priva pe om de conştiinţa păcatului său (şi deci, de smerenie) ar fi, duhovniceşte, la fel de nefastă ca o conştiinţă a păcatului care l-ar lipsi pe om de orice nădejde, de orice speranţă de a fi mântuit.

VI. Vocaţia de pustnic şi experienţa luminii necreate[376]

Moartea Stareţului Siluan

„Săvârşitu-s-a Fericitul Stareţ, Schimonahul Siluan, în al doilea ceas al nopţii spre 11/24 septembrie 1938, şi a fost îngropat în aceeaşi zi, seara la ora

[373] *Despre rugăciune*, p. 19.

[374] *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 330, 459.

[375] Vezi *Buisson Ardent*, nr. 1/1995, pp. 51-68 (n.a.).

[376] Articol apărut în revista *Buisson Ardent* nr. 7/2001, pp. 71-92.

patru”[377]. Iată cum își încheie Arhimandritul Sofronie capitolul despre nașterea în cer a cinstitului său învățător. Constatare precisă, obiectivă, factuală. În paginile precedente povestește ultimele zile ale stareţului Siluan cu sensibilitate și tandreţe, însă fără patos, cu o pudoare și o sobrietate care lasă să transpară dragostea și profundul său respect. Simţim la el o bucurie dureroasă în care se amestecă tristeţea în faţa plecării unei fiinţe dragi cu pacea care izvorăște din credinţa în înviere și din convingerea că cel care îl părăsea se mântuia: „Era vădit că harul îl iubise și nu-l mai părăsea”[378] scria el.

În 15 septembrie, către orele cinci ale dimineţii, Părintele Sofronie îl vizitase pe stareţul Siluan la depozitul mănăstirii Sfântul Pantelimon, unde acesta își îndeplinea munca de iconom: „l-am aflat, ca întotdeauna, liniștit; vorbea cu glasul lui obișnuit, scăzut”[379]. Câteva ore mai târziu, se reîntoarce la el, în chilia sa. Dar de această dată, Siluan se simte rău, pe chipul lui se vede durerea. Părintele Sofronie îl întreabă: „Stareţ, vreţi să muriţi?”; – „Eu încă nu m-am smerit”[380], îi răspunde acesta.

Părintele Sofronie îl conduce cu tristeţe pe Siluan la infirmerie, unde îi face rost de o cameră separată. Starea sănătăţii stareţului se degradează fără să se ştie cu exactitate de ce suferă, deoarece serviciul medical al mănăstirii este prea rudimentar pentru a putea stabili un diagnostic. Din acest moment, Părintele Sofronie îl va vizita de multe ori, însă fără să îi vorbească și făcându-se mic de tot: nu vrea să îl stânjenească pe Siluan în rugăciunea sa tăcută, în neîntrerupta sa pomenire a lui Dumnezeu în pregătirea

[377] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 268.
[378] *Ibidem*, p. 257.
[379] *Ibidem*, p. 263.
[380] *Ibidem*, p. 264.

sa intimă pentru moarte. „[...] şedeam afară, lângă uşa întredeschisă, căci cămăruia era foarte strâmtă. [...] nu tulburam liniştea Stareţului cu nici o întrebare, fără numai foarte rar”[381].

Părintele Sofronie îşi însoţeşte astfel maestrul pe drumul către ultimul sălaş în ultimele clipe, prin prezenţa şi discreţia sa. În seara zilei de 23 septembrie, în timp ce duhovnicul, părintele Serghie, citeşte Canonul Maicii Domnului pentru muribunzi, pune mâna pe încheietura mâinii stângi a stareţului Siluan pentru a-i lua pulsul: este extrem de neregulat. Stareţul îşi va da ultima suflare câteva ore mai târziu, foarte lin, „deplin conştient şi stăpân pe sine”[382], ascultând slujba utreniei, pe care o auzea de departe. Părintele Sofronie scrie: „mi-a fost cu putinţă, într-o măsură, să-i urmăresc apropierea către marea taină a morţii, însă clipa însăşi a morţii mi-a rămas ascunsă”[383].

Vocaţia de pustnic

În toamna anului 1939, Părintele Sofronie simte dorinţa de a se retrage „în pustie”, în principal pentru patru motive. În primul rând pentru a trăi până la capăt şi din plin calea isihastă. În al doilea rând, pentru „a (i) se cerca credincioşia dragostei (sale) către Tatăl”[384], după cum spune chiar el. În al treilea rând, pentru a-şi adânci cunoaşterea despre Dumnezeu: „Iubirea faţă de El va creşte şi se va desăvârşi pe măsură ce se înmulţeşte şi se adânceşte cunoaşterea noastră despre viaţa Dumnezeului prea-iubit”[385]. În ultimul rând, pentru a se uni mai pe deplin cu Dumnezeu, aducându-se

[381] *Ibidem*, p. 265.
[382] *Ibidem*, p. 266.
[383] *Ibidem*, p. 265.
[384] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 173.
[385] *Despre rugăciune*, p. 124.

ca ofrandă pe sine însuşi, după cuvântul lui Hristos care porunceşte celui care Îi urmează să se lepede pe sine şi să îşi ia crucea în fiecare zi (*Luca* 9, 23): „cea mai importantă minune ce trebuie căutată în rugăciune e unirea întregii noastre fiinţe cu Dumnezeu”[386]. Pentru Părintele Sofronie, această unire a fiinţei create cu Fiinţa necreată este cheia „învierii noastre în Dumnezeu, ca sens ultim al ivirii noastre în această lume”[387], este „partea cea bună”, aleasă de Maria (vezi *Luca* 10, 42) care nu se va lua de la noi prin moarte.

În această perspectivă, după cum arată arhimandritul Placide, „viaţa pustnicească trăită în lipsa oricărui lucru care ar putea distrage sau a vreunei compensaţii, reprezintă forma cea mai radicală a renunţării efective la lumea de aici pentru Împărăţia cerurilor. Ceea ce caută adevăratul pustnic, nu este dulcea linişte care l-ar scuti de luptele inerente vieţii pământeşti, care ar asigura cele mai bune condiţii pentru exerciţii de concentrare intelectuală. Este a nu avea inima împărţită, a trăi doar prin Dumnezeu şi pentru Dumnezeu, într-o renunţare totală la mângâierile omeneşti şi la sprijinele create; este a trăi cu toate mădularele lui Hristos într-o unire care să fie de credinţă şi de dragoste curată. [...] Pustnicul este astfel icoana prin excelenţă a călugărului”[388].

Credincios învăţăturii maestrului său, Părintele Sofronie este perfect conştient că esenţa isihiei se găseşte „nu în zăvorâre, şi nu în îndepărtarea în pustie, ci în a petrece neîncetat în Dumnezeu”[389]: „Liniştirea este neîncetata rugăciune şi petrecerea cu mintea în Dumnezeu” spunea Stareţul Siluan. În acest sens, pustnicia nu este, în sine, un gen de viaţă

386 *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 129.

387 *Ibidem*.

388 Placide Deseille, *Nous avons vu la vraie lumière. La vie monastique, son esprit et ses textes fondamentaux*, Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne, 1990, p. 22.

389 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 144.

duhovnicească superior altora, vieții chinovitice, „nebuniei pentru Hristos”[390] sau chiar preoției. Semne, expresii și căi de realizare, în același timp depline și obligatoriu limitate ale aceluiași ideal de sfințenie, aceste forme diferite de asceză pot deveni cea mai bună cale pentru cei și cele care sunt chemați de Dumnezeu și care le urmează până la sfârșit.

Așadar, anahoreza nu este un scop în sine, ci un mijloc. Încordarea sa spre idealul isihast și setea de odihnă în Dumnezeu sunt tocmai într-atât de puternice, atât de imperioase, încât Părintele Sofronie are nevoie de acest mijloc. Pustnicia i se pare modul de viață cel mai bine adaptat vieții contemplative, rugăciunii la care aspiră. Pentru el, în acel moment al parcursului său duhovnicesc, aceasta reprezintă forma extremă a lepădării tuturor lucrurilor, care constituie „esența a ceea ce ne este tuturor cunoscut ca fiind lepădarea de lume a călugărului”[391]. Cum spune Sfântul Ioan Casian, „desăvârșirea pustnicului este să aibă mintea desprinsă de toate cele pământești și, în măsura putințelor omenești, s-o unească cu Hristos”[392].

Chiar dacă Biserica i-a recunoscut legitimitatea de la strămoșii monahismului – Părinții pustiei – totuși, aceasta nu a considerat pustnicia drept o vocație particulară, rezervată unui număr restrâns de călugări îmbunătățiți. Potrivit tradiției, din cauza greutății extreme ale exercițiului ascetic și a primejdiei înșelării care îl însoțește, trebuie îndeplinite mai multe condiții pentru ca cineva să se poată retrage în

390 *Ibidem*, p. 70.

391 *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, p. 156.

392 Jean Cassien, *Conférences*, Sources Chrétiennes, 64, Éditions du Cerf, Paris, 1959, 19, 8, p. 46. În română, *Sfântul Ioan Casian, Scrieri alese – Așezămintele mănăstirești și convorbiri duhovnicești*, Convorbirea cu părintele Ioan (XIX), VII, 4, în colecția Părinți și Scriitori bisericești, vol. 57, trad. de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, EIMBOR, București, 1990, p. 648.

pustie. În primul rând, e necesară o experienţă confirmată de viaţa în obşte, „şcoală a răbdării", după cum subliniază Sfântul Ioan Scărarul: „Dacă nu se luptă mai întâi alături de alţi bărbaţi, atletul nu învaţă meşteşugul izbânzii pentru a se putea lupta de unul singur cu duşmanul. Asemenea este şi călugărul: dacă nu a fost mai întâi educat alături de fraţi şi nu a învăţat meşteşugul gândurilor, nu poate să trăiască singur şi să se împotrivească gândurilor"[393].

Mai apoi, e necesară o altă condiţie, şi anume să ştii să discerni voia dumnezeiască şi să i te supui. Cum spune însuşi Părintele Sofronie, pustnicia nu poate aduce roade şi nu poate scăpa de mândrie decât dacă „îndepărtarea s-a săvârşit după bunăvoirea lui Dumnezeu, iar nu după voia (omului)"[394] căci „esenţa vieţii noastre nu constă în nevoinţele de-sine-voite"[395]. De aceea Părintele Sofronie va cere binecuvântarea duhovnicului său. Acesta i-o acordă, dar precizează că aceasta nu ajunge şi că va trebui să obţină şi girul Sfatului bătrânilor mănăstirii.

Iată-l aşadar pe Părintele Sofronie în faţa sfatului, condus nu de egumenul Misail, care era bolnav, ci de Părintele Iustin, care îl înlocuia. Stând în picioare, trebuie să răspundă la mai multe întrebări, al căror scop este să îi încerce smerenia:

– De ce vrei să mergi în pustie? Ce nădăjduieşti să găseşti acolo?

– Cred că îmi va fi de folos pentru mântuire.

– Condiţiile pentru mântuire nu sunt oare potrivite aici? Părintele Siluan şi-a petrecut toată viaţa aici, în mănăstire; crezi că vei putea găsi în deşert pe cineva mai mare decât el?

---

393 *Apophtegmes. Dialogues des vieillards sur les pensées*, Éditions de l'Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1996, 23, pp. 413-414.

394 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 144.

395 *Ibidem*.

Şi dacă mergi în pustie, nu vei mai putea sluji ca diacon.

– Sunt conştient de acestea, dar nu de aceea vreau să merg. Dar voi putea să mă împărtăşesc?

– Da.

– Atunci, îmi e de ajuns.

Întâistătătorul sfatului răspunde: „Vrei deci să mergi în pustie. Acum trebuie să vedem dacă acest gând vine de la Dumnezeu sau de la diavol. De aceea îl vei pune la încercare timp de şase luni. Dacă se adevereşte, îţi voi da binecuvântarea mea".

Părintele Sofronie face o metanie mare până la pământ şi iese. La puţin timp, întâlneşte un călugăr bătrân, ascet experimentat din mănăstire, care îi spune: „Părinte Sofronie, stareţii noştri mă duc în pragul disperării. Ar fi trebuit să vă dea binecuvântarea pe loc. Nu avem nevoie de şase luni pentru a vedea de unde vine un gând". În sprijinul celor spuse, îi povesteşte următoarea istorioară: „Într-o zi, un călugăr vine la un stâlpnic şi îi spune:

– Părinţii m-au însărcinat să vin să îţi spun să cobori, pentru că te-ai urcat pe stâlp greşit şi cu mândrie.

– Dacă e voia părinţilor, cobor acum, răspunde stilitul şi se dă jos. Dar celălalt călugăr strigă:

– Nu, nu te mişca! Doream doar să îţi văd reacţia. Părinţii mi-au spus că dacă te vei supune de îndată, vei putea rămâne, căci asta ar fi fost dovada că ai lucrat după voia lui Dumnezeu".

Dar Părintele Sofronie ascultă şi aşteaptă cu răbdare. Dorul său după viaţa de pustnic nu slăbeşte. Şase luni mai târziu, după sărbătoarea Paştilor, părăseşte mănăstirea pentru a merge să trăiască într-o peşteră la Karoulia, în inima „pustiei" athonite, un loc retras la extremitatea peninsulei, pe versanţii Athosului, înconjurat de stânci abrupte, aproape fără apă şi fără vegetaţie. La acea vreme, condiţiile

de izolare, dar şi de linişte, erau şi mai pronunţate ca de obicei, din cauza războiului şi a ocupaţiei armatei germane din Grecia, care întrerupsese orice trafic maritim în jurul peninsulei Sfântului Munte.

Experienţa rugăciunii curate

„[...] şi zăvorârea, şi îndepărtarea în pustie nu erau în sine decât mijloace ajutătoare, şi nicidecum un ţel. Ele pot ajuta la împuţinarea întipăririlor şi înrâuririlor din afară, la îndepărtarea de zarva lumească, şi astfel să înlesnească rugăciunea curată”[396] scrie Părintele Sofronie. Tocmai asta îi este dat să trăiască. De bună seamă, acest har nu depinde de noul mediu solitar şi paşnic în care se află, aşa cum nici nu ar decurge „mecanic” dintr-o metodă de meditaţie şi concentrare. Rugăciunea nu are nimic determinat şi nimic automat, ci survine întotdeauna „neaşteptat şi fără a o căuta”[397]. Dar gratuit al lui Dumnezeu, „arareori dăruit”, rugăciunea curată nu este determinată nici în funcţie de situaţia exterioară, nici de eforturile omului: „puterea lui Dumnezeu vine cu o nesimţită grijă şi negrăită gingăşie”[398]. Condiţiile vieţii în pustie – în singurătate, tăcere, lipsa oricărei griji materiale – oferă aşadar, doar un cadru propice pentru *isihie*, dar cheia pentru a intra în rugăciunea curată este de alt ordin: „adevărata contemplare [...] este lumina vieţii, dăruită de sus prin bunăvoinţa lui Dumnezeu, şi calea firească spre ea – nu chibzuinţă, ci pocăinţă”[399]. Altfel spus, „rugăciunea curată este un dar al lui Dumnezeu, legat de un alt dar: pocăinţa (vezi *Luca* 24, 46-47)”.

---

396 *Ibidem*, p. 144.

397 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 39.

398 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 146.

399 *Ibidem*, p. 189.

Potrivit experienţei Părintelui Sofronie, două lucruri sunt necesare pe această „cale firească" al rugăciunii isihaste. Pe de o parte, o aspiraţie arzătoare a întregii fiinţe de a „afla pe Sfântul Sfinţilor, pe Domnul"[400], o dorinţă nebună de a se uni cu Hristos şi de a primi iubirea Tatălui, o „chinuitoarea sete după Dumnezeul cel Viu"[401]: „Când setea de a se apropia de Dumnezeu ne arde inima, atunci rugăciunea se curăţeşte de tot ce este lăturalnic, şi încordat se avântă către Domnul pe care Îl caută"[402]. Pe de altă parte, „rugăciunea unei amare pocăinţe (care) devine atotcuprinzătoare"[403]. O pocăinţă care conduce fiinţa la „o încordare limită"[404], până la deznădejde, până la ura de sine.

Dar pentru ca rugăciunea să fie completă şi să aducă roade, mai sunt necesare încă două condiţii. În primul rând, rugăciunea trebuie să fie legată de o mărturisire de credinţă fără greşeli şi fără îndoieli şi de dezvoltarea conştiinţei dogmatice, în fidelitatea faţă de tradiţia Bisericii stabilită de marile Sinoade Ecumenice. Apoi, ea trebuie să fie „rostită cu frica lui Dumnezeu, împreună cu un efort constant de a trăi potrivit poruncilor"[405] lui Hristos. Aceste două condiţii sunt intim legate, deoarece forma rugăciunii isihaste prin excelenţă, rugăciunea lui Iisus – „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul" – se întemeiază pe invocarea Numelui. Un Nume în care se conţine „iconomia tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu, Ziditorul a toate, prin Iisus Hristos" (*Efeseni* 3, 9). Un Nume prin care apostolii au vestit Vestea cea Bună a Împărăţiei, au adus pace oamenilor, au vindecat bolnavii şi infirmii, au alungat

[400] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 91.

[401] *Ibidem*, p. 58.

[402] *Ibidem*, pp. 91-91.

[403] *Ibidem*, p. 91.

[404] *Ibidem*, p. 39.

[405] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 135.

demonii şi au făcut nenumărate minuni. Un Nume prin care „se săvârşesc în Biserică Sfintele Taine”[406]. Un Nume de temut şi puternic, aşadar, care ar trebui, potrivit Părintelui Sofronie, să nu fie invocat decât în tremur, cu o teamă de nespus şi cu frica de a-l rosti în deşert (vezi *Ieşire* 20, 7).

Teologia Numelui dumnezeiesc

Aşadar, în miezul experienţei rugăciunii isihaste se află taina Numelui dumnezeiesc; în consecinţă, practicarea acestei rugăciuni este foarte strâns legată de conştiinţa teologică. Pentru Părintele Sofronie, dacă dorim ca bucuria noastră să fie desăvârşită şi să ne rugăm deplin, este important, ba chiar indispensabil, să cunoaştem, să învăţăm să cunoaştem progresiv semnificaţia, însuşirile, rădăcinile dogmatice şi natura acestei rugăciuni, altfel spus, ceea ce înseamnă a ne „ruga în Numele Lui”.

Cheia acestei ucenicii este dobândirea unei conştiinţe din ce în ce mai ascuţite şi mai rafinate a „legăturii ontologice dintre Numele şi Cel numit”[407]. Ca purtător de sens şi canal de cunoaştere, ca „energie” a lui Dumnezeu în relaţia Lui cu lumea, Numele de „Iisus” este ontologic indisociabil de Persoana lui Hristos: „Chemarea Numelui lui Iisus îmi amintesc că s-a contopit cu venirea (nevăzută) a Lui Însuşi în mine şi, din acea clipă, acest Nume Minunat, ca şi alte Nume dumnezeieşti, au devenit pentru mine, mai mult ca înainte, canale de unire cu El”[408]. Ca bun iconograf, Părintele Sofronie a subliniat nu o dată asemănările dintre teologia Numelui şi aceea a icoanei: „Privind la icoana lui Hristos noi intrăm cu duhul în contact personal cu El. Noi

406 *Despre rugăciune*, p. 144.

407 *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 131.

408 *Despre rugăciune*, p. 142.

mărturisim existența Sa în trup. El este și Dumnezeu și om. Noi mergem dincolo de culori și de linii, în lumea duhovnicească. Așa se întâmplă și la invocarea Numelui – noi nu ne oprim la sunete, noi trăim sensul. Sunetele se pot schimba în funcție de limbă, dar conținutul – cunoașterea care se cuprinde în Nume – rămâne neschimbat”[409].

„Mare este Numele EU SUNT; mare Numele Sfintei Treimi; mare e și Numele Iisus, exclamă Părintele Sofronie. El aparține Celui Căruia întreaga creație Îi datorează existența – «Toate printr-Însul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut, din ceea ce s-a făcut [...]» (*Ioan* 1, 3-4). A fost la început [...], iar în interiorul Treimii, El este îndreptat spre Tatăl. În actul creației, același Logos e îndreptat spre omul creat întru asemănarea Sa”[410]. Deși exprimat printr-un cuvânt creat, Numele divin nu este în niciun fel un produs al inteligenței omenești. „Energie dumnezeiască purcezând din Esența dumnezeiască”, este de origine necreată, un dar al sferei divine și veșnice, o descoperire din înalt: „Revelația este un act, o energie Dumnezeiască și aparține unui alt plan și transcende energiile cosmice. În slava Sa cea mai presus de lume, Numele Iisus este meta-cosmic”[411].

Astfel, inepuizabil în conținutul său, Numele cuprinde o realitate dublă, fundamentală pentru isihasm. Pe de o parte, este izvor de cunoaștere al Dumnezeului Celui Viu, al tainei Treimii și al iubirii lui Dumnezeu pentru oameni: Numele face să țâșnească „flacăra”, „rana ușoară” a iubirii dumnezeiești în inima noastră de piatră, o iubire „resimțită ca Adevăr, Lumină, Împărăție”. Pe de altă parte, „punte care leagă pe om de Dumnezeu”, este locul manifestării personale și nemijlocite a lui Dumnezeu, canal prin care primim pu-

409 *Ibidem*, p. 152.

410 *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 127.

411 *Despre rugăciune*, p. 125.

terea dumnezeiască, într-o unire progresivă cu El: „în acest Nume, este prezent Dumnezeu ca într-un vas, ca într-o vază prețioasă, plină cu bună mireasmă. Prin el lumea cea de sus devine palpabilă, imanentă[412]. [...] Când Dumnezeu Se descoperă, ne dăruiește o experiență vie a prezenței Sale, iar aceasta se manifestă prin Numele Său". Dar în același timp, chiar dacă este loc al revelației, al cunoașterii și al prezenței lui Dumnezeu, Numele nu „permite cunoașterea deplină a lui Dumnezeu, «așa cum este», pentru că în esența Sa, Ființa dumnezeiască transcende totul și este, prin urmare, dincolo de orice nume și de orice noțiune".

Față către Față cu Dumnezeu

Deoarece trăia de ani buni într-o „pocăință până la ura de sine", care îl mistuie pe de-a-ntregul, deoarece a cuprins cu înțelegerea inimii toată adâncimea și taina Numelui divin, harul rugăciunii curate îi va fi dat Părintelui Sofronie de la venirea în pustie. Ajuns la Sfântul Pantelimon, în cursul zilelor și nopților de rugăciune și lacrimi în ființa lui s-a operat trecerea de la rugăciunea mentală la rugăciunea „minții unite cu inima", prin canalul căreia Domnul „consimte" să vină până la el: „pârga acestei rugăciuni am avut-o și înainte de a mă sălășlui la Athos; am avut-o și în mănăstire, dar cu o mai puțină intensitate și mai rar"[413].

Lăsând în urmă – fără a se mai întoarce vreodată – toate lucrurile, Părintele Sofronie se poate abandona complet, fără limite rugăciunii pure în peștera sa. Aceasta îl va „poseda" literalmente luni de-a rândul. „Întreruptă" ziua de ocupațiile cotidiene, îl „îmbrățișează" din nou seara și toată noaptea. „[...] iarăși se ștergea totul din amintire, rămânea

[412] *Ibidem*, p. 121.

[413] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 210.

numai conştiinţa păcatului nematerial dar cumplit, care năştea în mine durere, ruşine, respingere şi chiar ură faţă de mine însumi. Şi din nou totul se contopea în plânsurile pocăinţei, şi duhul meu ieşea în nemărginire de nenumit”[414].

Fidel caracterului antinomic al teologiei ortodoxe – în acelaşi timp apofatică şi catafatică – Părintele Sofronie a scris mult despre rugăciunea pură, crezând totuşi că „a descrie o astfel de rugăciune este cu neputinţă: ea nu se poate întrupa în cuvintele noastre”[415]. A definit-o ca fiind una faţă către Faţă personal şi transparent cu Dumnezeu, atenţia minţii fiind îndreptată către Hristos, centrată doar pe Dumnezeu, fără reprezentări sau gânduri care să distragă. Unită cu inima în care a „coborât”, mintea este eliberată de toate formele vizuale şi mentale, de „toate cunoaşterile exterioare şi chipurile care o stăpânesc”[416]; este dincolo de sfera imaginaţiei şi a raţionalităţii conceptuale, care nu sunt cel mai adesea decât veşmintele seducătoare şi înşelătoare în care se îmbracă patimile. „Duhul omului stă ca minte înaintea Minţii Celei Dintâi, sustrăgându-se de la tot ce este văzut, tot ce este trecător”[417]. Fascinaţia exercitată în mod obişnuit de diferitele „năluciri ale adevărului”[418] nu mai are nicio influenţă asupra lui. Omul „se pleacă înaintea Celui Care este *întru începutul* a toate, şi astfel primeşte viaţa ce de la El purcede. Fără cuvinte, «cu suspinuri negrăite» (*Rom* 8, 26), stăruitor roagă pe Dumnezeul încă necunoscut să-l mântuiască, ceea ce, în ultimă instanţă, înseamnă ca El să-I primească duhul pentru a petrece veşnic cu Dânsul”[419].

414 *Ibidem*.
415 *Ibidem*, p. 290.
416 *Ibidem*, p. 289.
417 *Ibidem*, p. 128.
418 *Ibidem*, pp. 39, 243.
419 *Ibidem*, pp. 289-290.

Părintele Sofronie este încredinţat că dacă această rugăminte este sinceră, totală, Dumnezeu răspunde. „Când rostim Numele lui Hristos, cerându-I să intre în relaţie cu noi, El umple tot şi ia aminte la cuvintele noastre. [...] Domnul, Stăpânul vieţii şi al luminii veşnice, în milostivirea Sa vine să cerceteze sufletul pocăit, [...] şi noi intrăm în contact viu cu El". Însă pentru a putea pătrunde, în acest contact, în planul şi în plenitudinea Fiinţei, „trebuie să primim pe Hristos în noi în aşa fel, încât viaţa Lui să devină şi a noastră", încât viaţa noastră să se conformeze poruncilor Lui. Aşa după cum spune Apostolul Pavel, „cel ce se alipeşte de Domnul este un duh cu El" (*1 Corinteni* 6, 17).

În Hristos se găseşte nu doar „toată plinătatea Dumnezeirii" (*Col* 2, 9), ci şi tot neamul omenesc. Ca Logos veşnic al Tatălui, Hristos „rămâne într-o unire de nedespărţit" cu Cel Care este izvorul şi Principiul unităţii Treimii; ca Nou Adam, recapitulează în Persoana Sa întreaga omenire. Prin urmare, „rugându-ne cu Numele lui Iisus Hristos, ne punem în faţa deplinătăţii absolute atât a Fiinţei Dintru Început, nezidite, cât şi a firii zidite"; unindu-se cu Hristos până la a nu mai fi decât un singur duh cu El, isihastul se uneşte cu Tatăl – Care „prin Cuvântul Său intră în relaţie cu el" – şi cu întreg neamul omenesc. Astfel realizează în persoana lui îndoita poruncă a iubirii de Dumnezeu şi de aproapele, scop ultim potrivit Evangheliei.

Iată de ce, aşa cum spune Părintele Sofronie, rugăciunea curată este cea mai desăvârşită dintre toate formele pe care le poate lua rugăciunea[420] şi „adevărata cale spre a cunoaşte pe Dumnezeu"[421]. Iată şi motivul pentru care, indiferent de cât de diferită ar putea fi voinţa divină pentru un om sau altul, oricât de variate ar fi modalităţile concrete ale efortului spiri-

420 Vezi *Ibidem*, p. 156.

421 *Ibidem*, p. 289.

tual, locurile şi formele slujirii lui Dumnezeu, „aspiraţia către rugăciunea pură rămâne esenţa firească şi scopul ultim”[422] al vieţii duhovniceşti. Ea este rugăciunea despre care vorbeşte Evagrie Ponticul atunci când spune „este teolog acela care se roagă, iar acela care se roagă este teolog”. Un cuvânt celebru pe care stareţul Siluan îl exprima în felul său: „Dacă eşti de-Dumnezeu-cuvântător, atunci te rogi curat; dacă te rogi curat, atunci eşti de-Dumnezeu-cuvântător”[423].

Pe scurt, rugăciunea pură ţine deci de un proces duhovnicesc în doi timpi: unirea totală cu Dumnezeu şi unirea cu Adamul total. Potrivit experienţei Părintelui Sofronie, care îşi atinge culmile în pustie, primul din cei doi timpi – unirea cu Dumnezeu – este la rândul lui compus dintr-o mişcare cu patru părţi: unificarea fiinţei, viaţa lui Dumnezeu în om, experienţa luminii necreate, uitarea lumii şi a trupului.

Unificarea fiinţei

Locul rugăciunii şi al vieţii spirituale este inima, pentru că aceasta este şi miezul fiinţei în care se realizează unitatea ei. „Chemarea lui Dumnezeu este îndreptată mai cu seamă către inimă, ca fiind centrul duhovnicesc al persoanei. [...] Dragostea de Dumnezeu, prin credinţă, se naşte în inimă, iar mintea este pusă în faţa unui nou eveniment lăuntric. Flacăra acestei Iubiri atrage cu totul mintea în inimă şi, ca topită, ea se contopeşte cu inima întru una şi contemplează Fiinţa în Lumina Dragostei Dumnezeieşti”[424]. Părintele Sofronie descrie aici tocmai procesul rugăciunii lui Iisus. Un proces de sfinţire a omului întreg: „purcezând

[422] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 78.

[423] *Ibidem*, p. 142.

[424] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 252.

de la Cel Preasfânt, (Numele de Iisus) este sfânt şi suntem sfinţiţi prin invocarea lui”[425].

Conţinută în Numele divin – care este mai lucrător şi mai ascuţit decât o sabie cu două tăişuri – purtată şi aţâţată de invocarea acestuia, flacăra iubirii dumnezeieşti, care nu este altceva decât focul Duhului Sfânt „pătrunde până la despărţitura sufletului şi duhului, dintre încheieturi şi măduvă” (*Evrei* 4, 12). Pe de o parte, aceasta curăţă inima mistuind patimile care se găsesc în ea. Pe de altă parte, luminează mintea, o eliberează din întunecimile şi orbirile ei, o face „perspicace”, capabilă să „judece simţirile şi cugetările inimii”, să ajungă „la întâlnirea cu multe forţe ascunse în «cosmos»”[426], „să vadă tot ce se săvârşeşte înlăuntrul nostru”[427] şi să discearnă ceea ce se întâmplă departe. Prin această lucrare a Duhului Sfânt, atunci când atenţia minţii este concentrată în inimă, omul dobândeşte „un deplin control asupra a ceea ce se întâmplă în inimă şi lupta cu patimile primeşte un caracter conştient. Cel ce se roagă vede duşmanii care se apropie din afară şi îi poate alunga cu puterea Numelui lui Hristos”[428].

Prin această rugăciune, se descoperă totul din adâncurile inimii şi ale minţii umane: „atât pentru Dumnezeu, cât şi pentru sine însuşi el (omul) se arată în deplina golătate a fiinţei sale”[429]. Patimile sunt expuse luminii iubirii dumnezeieşti, care le consumă, distrugând prin aceasta înseşi rădăcinile păcatului. Astfel, omul este puţin câte puţin vindecat, restaurat în integritatea sa; natura lui căzută se transformă, se unifică lăuntric.

Părintele Sofronie a trăit această experienţă în întreaga sa fiinţă în timpul şederii sale în pustie, după cum

[425] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 127.

[426] *Despre rugăciune*, p. 149

[427] *Ibidem*, p. 149.

[428] *Ibidem*, p. 130. Vezi şi *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 135.

[429] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 39.

povestește: „veșnicia, lin dar puternic, pătrundea în inima mea; iar minții i se împărtășea fericirea de a se topi în flacăra dragostei ce purcedea din inimă. Această topire a întregii mele ființe, a inimii și a trupului întru una, îmi dădea simțământul întregimii ființei mele, atât de deosebită de obișnuita dezbinare între duhul, sufletul și trupul nostru”[430]. Astfel, „practicată de-a lungul multor ani și cu osârdie, fără a slăbi cu duhul, chemarea Numelui Mântuitorului duce puțin câte puțin la o fericită unire a tuturor puterilor noastre, mai înainte despărțite prin cădere”.

După cum se vede, rugăciunea, în acest proces de unificare a ființei, are două efecte. Pe de o parte, restaurează persoana în integritatea sa originală, reînviind în ea suflarea divină pe care Dumnezeu o suflase în nările lui Adam pentru a face din el „ființă vie” (*Facere* 2, 7). Pe de altă parte, dincolo de această restaurare, ea rezidește persoana: „cu timpul, rugăciunea va pătrunde firea noastră până ce treptat, un om nou se naște în Dumnezeu”[431]: un „om nou” în Hristos Iisus, „în afara categoriilor pământești: el nu este nici bătrân, nici tânăr; nici Ellin, nici Iudeu, nici Scit, nici Varvar; nici împărat, nici rob; nici bogat, nici sărac; nici învățat, nici neînvățat. Ba mai mult: nici bărbat, nici femeie”[432].

Viața lui Dumnezeu în om

Acest proces de restaurare-creație nu este altceva decât „cea de a doua naștere, cea de sus”[433] în veșnicie: omul este dus la un punct limită „unde mintea încetează a mai gândi în concepte diferite; unde duhul omului nevăzut va vedea nu-

[430] *Ibidem*, p. 370.

[431] *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 64.

[432] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 128.

[433] *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, pp. 265-6.

mai pe Dumnezeu”[434]. În peștera sa din Karoulia, mai mult ca niciodată, Părintele Sofronie nu se mai gândește decât la Dumnezeu, stă singur în fața Lui. Pentru el există doar Dumnezeu: „în toată Ființarea era numai El și eu – jalnică pocitanie”[435]. Singurele lucruri care îl însuflețesc sunt dorul arzător de Veșnicie și tensiunea „spre a atinge pe Cel neatins, a îmbrățișa pe Cel necuprins, a ajunge pe Cel negândit; a fi numai într-Însul, și a nu mai vedea nimic altceva”[436].

În acest avânt, rugăciunea se transformă imperceptibil în tăcere, curge „fără cuvinte”[437], „se face asemenea fulgerului în clipita când străbate lumea din cap în cap”[438]. Omul nu se mai roagă, ci devine rugăciune și, „într-o uimire tăcută”, intră și rămâne în Dumnezeu în același timp în care Dumnezeu intră și rămâne în el. Altfel spus, intră în dansul iubirii, în perihoreza Treimii. Acolo, iubirea lui Dumnezeu și iubirea pentru Dumnezeu, rugăciunea către Dumnezeu și rugăciunea lui Dumnezeu sunt una, trimit una la cealaltă. „Prin rugăciune intrăm în viața dumnezeiască; și Dumnezeu rugându-Se în noi e viața cea necreată care ne inundă. [...] inima și mintea sunt atât de copleșite de vederea sfințeniei și smereniei infinite a lui Hristos-Dumnezeu, că întreaga ființă se ridică într-un elan de iubire către Dumnezeu”[439].

În acest stadiu, Cel Preaînalt chemat prin invocarea Numelui „dobândește o anume tangibilitate”. Părintele Sofronie resimte tot mai vie prezența „Duhului Veșnic în inima (sa)”[440]. Această prezență dumnezeiască „devine vie și permanent simțită”[441]. Aici ne apropiem de încununarea

[434] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 55.

[435] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 48.

[436] *Ibidem*, p. 240.

[437] *Ibidem*, p. 73.

[438] *Ibidem*, p. 142.

[439] *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, pp. 77, 111.

[440] *Ibidem*, p. 95.

[441] *Despre rugăciune*, p. 144.

ultimă a rugăciunii, care este, potrivit Părintelui Sofronie, aceea că rugăciunea „ne face fii ai lui Dumnezeu, şi ca fii vom locui pururea în casa Tatălui nostru”[442].

Însă Dumnezeu nu umple doar fiinţa noastră de prezenţa Sa. Prin invocarea Numelui Său, „ne poartă duhul în alte sfere”: „mintea tace, stând mai presus de gând, prin însuşi faptul însuflării unei noi forme de viaţă[443]. [...] Pătrunde într-un domeniu care se află dincolo de hotarele înţelepciunii înţelepţilor şi ştiinţa celor învăţaţi” (*1 Corinteni* 1, 19). Astfel introdus în acest abis duhovnicesc, „străveziu”, în care nu există nimic altceva decât Dumnezeul dragostei şi percepţia nemărginirii Sale, mintea „neîmpiedicat străbate în străfunduri şi niciodată nu atinge margine”[444].

Iar acolo se poate produce o minune, fără ca aceasta să fie o regulă – căci „alte stări duhovniceşti ale harului, poate mai intense, [...] nu se însoţesc de vederea Luminii”[445] –: după ce a depăşit patimile care îl trag în jos, omul experiază lumina necreată. La „senzaţia supra-mintală” a Dumnezeului Celui Viu şi a prezenţei Lui, se adaugă vederea luminii dumnezeieşti.

Pentru Părintele Sofronie, având experienţa despre care astfel mărturiseşte într-un text despre Schimbarea la faţă, o asemenea vedere, oricât de „supra-naturală” ar fi, este în ordinea lucrurilor, deoarece „Dumnezeu, (Care) Lumină este şi nici un întuneric întru Dânsul este (*1 Ioan* 1, 5), Se arată întotdeauna în Lumină şi ca Lumină”[446]: prin rugăciunea Numelui, „intrăm în contact de asemenea cu Binele Absolut, cu Dumnezeu, Care traduce rugăciunea noastră

[442] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, pp. 64-5.
[443] *Ibidem*, p. 238.
[444] *Ibidem*, p. 58.
[445] *Ibidem*, p. 245.
[446] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 282.

într-o vedere a Luminii Necreate[447]. [...] Puterea lui Dumnezeu ridică şi introduce omul în lumea Luminii veşnice, unde mai precis, Lumina dumnezeiască apare, îl înconjoară şi îl pătrunde pe de-a-ntregul cu iubire, încât nu îşi mai aminteşte nimic, neputincios a mai gândi la ceva. [...] Atuncea omul cu adevărat trăieşte în realitatea purtătoare de lumină a Sfântului Duh"[448].

Experienţa Luminii necreate

Dar care este natura acestei „Lumini a vieţii, pe care nu o poate înghiţi întunerecul nefiinţei"[449]? Părintele Sofronie subliniază că este aproape imposibil să evoci o asemenea taină: „Cât de greu ne este, nouă oamenilor, să primim aceste cuvinte: Dumnezeu este Iubire şi Lumină. Greu deoarece propria noastră viaţă şi cea a lumii întregi care ne înconjoară, mărturisesc mai degrabă contrariul. [...] Mă nedumeresc – cum să gândesc sau să vorbesc despre Ea[450] [...] în ce chipuri să o înfăţişăm?"[451].

Şi cu toate acestea, sarcină imposibilă sau nu, Părintele Sofronie vorbeşte despre Lumina necreată, şi chiar din abundenţă. Cu o ardoare, o îndrăzneală, o fervoare care amintesc de vena şi de verva unui Sfânt Simeon Noul Teolog. Subiectul este prea important pentru a tăcea cu privire la el, cu atât mai mult pentru cel care, precum Părintele, l-a experiat. Într-adevăr, acesta priveşte însăşi esenţa tainei Treimii şi a vieţii duhovniceşti: „Lumina aceasta este Energia lui Dumnezeu şi, ca atare, este Lumina Una a Sfintei Treimi. Ea purcede de la Tatăl; Ea este Lumina Logosului

[447] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 46.
[448] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 39.
[449] *Ibidem*, p. 266.
[450] *Ibidem*, p. 258.
[451] *Ibidem*, p. 237.

celui Împreună Fără-de-început al Tatălui; Ea este lucrarea înlăuntrul nostru a Duhului Sfânt”[452]. Viaţă veşnică şi fără început a Dumnezeului-Treime, dă viaţă tuturor lucrurilor; în afara ei nu există nimic. Fără ea, omul nu poate nici să Îl cunoască, nici să Îl contemple pe Dumnezeu şi „cu atât mai puţin să împlinească poruncile lui Hristos, căci petrece în întuneric”[453]; fără ea, altfel spus, lumea duhului îi este inaccesibilă. În legătură cu aceasta, Părintele Sofronie face o paralelă între ceea ce este lumina naturală pentru universul fizic şi ceea ce este lumina necreată pentru lumea dumnezeiască: aşa cum „vederea celor ce ne înconjoară nu este cu putinţă decât la lumină, iar dacă lumina este puţină, atunci ochiul abia desluşeşte obiectele”, la fel, „în lumea duhovnicească, toată adevărata vedenie este cu putinţă nu altfel decât în Lumina dumnezeiască[454]. [...] Lumina nezidită, asemenea soarelui, luminează lumea duhovnicească şi dă să se vadă căile duhovniceşti, altfel nevăzute”[455].

Pentru a descrie această Lumină divină, a-i evoca taina de nepătruns, Părintele Sofronie adoptă o apropiere apofatică; înmulţeşte adjectivele negative, calificând-o pe rând drept „fără greutate”, „de nedefinit”, „nenumită”, „de nepătruns”, „de neînţeles”. „Nezidită”, deci de o altă natură decât lumea creată, este „cu totul alta, prin firea sa, decât lumina fizică”[456] şi se sustrage categoriilor spiritului uman. Se dovedeşte profund paradoxală: „Cel nemăsurat de puternic, Cel Care este dincolo de tot ce este. [...] Nu i se pot atribui conceptele de loc, de cuprins, şi în acelaşi timp, fără întindere fiind, este de faţă pretutindenea[457]. Ea

[452] *Ibidem*, p. 298.

[453] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 189.

[454] *Ibidem*, p. 188.

[455] *Ibidem*, p. 189.

[456] *Ibidem*, p. 187.

[457] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 265.

îmbrăţişează nedesfăşurat în sine toate nesfârşitele întinderi ale zidirii[458], cele pe care le vedem şi cele nevăzute, cele pe care le desluşim cu mintea şi cele care nu sunt accesibile gândului nostru în vreun fel. [...] Dincolo de simţuri, nevăzută – ea uneori se face văzută, iată chiar cu aceşti ochi trupeşti[459]. [...] Lumina Dumnezeiască [...] nu se poate descoperi în noi prin nici un mijloc de-al nevoinţei; ci vine numai şi numai ca dar al milosârdiei lui Dumnezeu[460]. [...] Dumnezeu este Cel ce lucrează; omul primeşte"[461].

Uitarea lumii şi a trupului

Cum se manifestă Lumina divină omului, în viaţa şi în fiinţa lui? „Vedenia vine în chip neînţeles, în vremea când nu este aşteptată; vine nu din afară, şi nici chiar din lăuntru"[462], explică Părintele Sofronie.

La început domină tăcerea: „La începutul vederii Luminii nu apare simţământul unei taine, nu se naşte vreo întrebare: totul înlăuntru şi în afară este luminat; nimic altceva în afara Luminii nu se vede. Mintea şi inima «tac», pline de fericita uimire de Dumnezeu"[463]. Această tăcere este fără reprezentări şi fără gânduri: „în însăşi starea viziunii, nu se percepe nici un fel de proces al gândirii, adică ivirea în minte a unor concepte sau chipuri"[464].

Într-un mod „curios" Lumina „îmbrăţişează omul din afară"[465]. Îi înconjoară inefabil mintea, i-o „pătrun-

458 *Ibidem*, p. 109.
459 *Ibidem*, p. 237.
460 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 189.
461 *Ibidem*, p. 188.
462 *Ibidem*, p. 187.
463 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 242.
464 *Ibidem*, p. 245.
465 *Ibidem*, p. 237.

de", îi mută atenţia către adâncurile inimii, o „goleşte şi o izbăveşte de tot ceea ce este trecător", o „smulge literalmente din tot ce este creat" pentru a o „purta în strălucirea slavei dumnezeieşti", a o „ridica până la cer, în sferele Fiinţei necreate, până atunci rămase necunoscute şi chiar de neînchipuit, adânc de nedescris şi tăcut, aflat dincolo de orice formă şi de orice chip". Cum spune Părintele Sofronie referitor de propria sa experienţă: „Duhul meu intra atunci într-o oarecare sferă înţelegătoare, ale cărei hotare este cu neputinţă a atinge, poate pentru că ele nici nu sunt"[466]. Fără nicio întoarcere asupra lui însuşi, astfel „izbăvit" de forţa de atracţie şi de seducţie a creatului limitat şi trecător, „copleşit de dulceaţa iubirii dumnezeieşti", „în răpire", într-un fel care îi scapă într-o altă sferă a fiinţei, „purtat" în „vastele spaţii ale Duhului veşnic, în nemărginirea neschimbătoare, luminoasă şi fără de nume ale veşniciei dumnezeieşti", se uită pe sine însuşi, ca şi lumea întreagă. Se află ca şi cum ar fi singur: „pământul se făcuse nevăzut; nu era nici soare, nici stele, nici oameni, nici vreo altă oarecare făptură"[467].

Persoana care trăieşte aceste lucruri vede limitele propriei fiinţe dilatate inefabil: „gândul despre moarte, despre vrăjmaşi, despre cele pământeşti, dispare din conştiinţă şi, slobod de ele, duhul trăieşte o altă formă a fiinţării"[468]. Duhul iese din forma sa obişnuită de existenţă, din limitele spaţio-temporale ale lumii create: „Propriu relaţiilor cu Dumnezeu, ceea ce le distinge de experienţele pământeşti, este faptul că acestea se sustrag timpului şi spaţiului". Omul unit cu Dumnezeu este în afara timpului: trecutul se estompează în uitare, viitorul nu mai prezintă interes. Dar şi în afara spaţiului: „În acea nemărginire nu este nici sus, nici

466 *Ibidem*, p. 48.
467 *Ibidem*, p. 208.
468 *Ibidem*, p. 96.

jos; nici înainte, nici înapoi; nici dreapta, nici stânga”[469].

De bună seamă, cel mai adesea bunăvoința divină cercetează omul într-un asemenea fel, încât percepția senzorială normală a corpului și a lumii materiale înconjurătoare nu este suspendată. „În asemenea împrejurări, explică Părintele Sofronie, omul rămâne cu ochii deschiși și să vadă în același timp *două lumini*: cea fizică (naturală) și cea Dumnezeiască”[470]. Un fenomen pe care Părinții l-au numit vederea luminii necreate „cu ochii trupești”. Cu toate acestea, misticul nu vede aceste două lumini în același fel: vederea luminii fizice este un proces psiho-fiziologic, pe când cea a Luminii divine se leagă de „o anume stare a harului, simțită și în inimă, și în minte, și chiar și în trup”[471].

Pe de altă parte însă, se poate întâmpla și ca omul rugăciunii să piardă uneori orice percepție a realității exterioare: „Astfel Lumina lui Dumnezeu, aducând un nou chip al ființării duhovnicești, ascunde ochilor vederea lumii materiale”[472]. Mai precis, atunci când Lumina se revarsă din plin peste el și când „duhul lui trece în tărâmul Luminii minții («înțelegătoare»)”[473], omul poate pierde conștiința, senzația a trei lucruri. În primul rând, aceea a materialității locului în care se găsește și a spațiului său înconjurător. Mai apoi, aceea a corpului: „mintea [...] își atinge adevărata și desăvârșita rugăciune curată când, din dragoste pentru Dumnezeu, lasă îndărăt toată zidirea [...] desăvârșit uită lumea, și până și propriul trup, astfel încât nu mai știe omul – oare fusese în trup, sau afară de trup în ceasul rugăciunii”[474] (cf. *2 Corinteni* 12, 2). Așa era Părintele Sofronie în pustie:

[469] *Ibidem*, p. 209.
[470] *Ibidem*, p. 244.
[471] *Ibidem*.
[472] *Ibidem*, p. 259.
[473] *Ibidem*, p. 244.
[474] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 146.

„nici trupul nu mi-l simţeam”[475]. În sfârşit, aceea a tuturor relelor şi grijilor: „fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghiţite de o dulce pace”[476].

Cu toate acestea, Părintele Sofronie refuză să vorbească despre „extaz”, deoarece „duhul (nu simte) ieşirea sufletului din trup, (şi nici) întoarcerea în trup nu o percepe”[477]. Fiinţa rămâne una, în integritatea sa. Pur şi simplu „rugăciunea iubirii dumnezeieşti devine propria noastră fiinţă, propriul nostru trup”[478]. Cel care se roagă vede în duh pe Cel Nevăzut şi Lumina Sa, le „respiră”, este pe de-a-ntregul în ele, într-atât încât „însuţi te vezi ca lumină”[479]. În mod paradoxal, cu toate că a pierdut senzaţia lumii şi a corpului său în materialitatea lor, „are în acea clipă, o conştiinţă a fiinţei sale mai lucidă şi mai adâncă decât a avut-o vreodată în viaţa obişnuită”.

Aşadar, omul poate „vedea” Lumina necreată în două moduri: păstrând sau nu conştiinţa realităţii materiale. „Dintre cele două feluri ale contemplării, [...], Stareţul dădea întâietate celui în care «lumea este desăvârşit uitată», adică cel în care, în vremea rugăciunii, duhul omului, aflat în afara chipurilor lumii, este ridicat în tărâmul luminii neţărmurite, căci o astfel de vedenie dă o mai mare cunoaştere a tainelor «veacului ce va să fie». În starea unei asemenea vedenii sufletul îşi trăieşte cât se poate de lucrător împărtăşirea de Dumnezeiasca viaţă, şi cu adevărat cearcă o astfel de venire a lui Dumnezeu pentru care limba nu poate grăi”[480].

---

[475] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 208.

[476] *Ibidem*, p. 237.

[477] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 188.

[478] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 46.

[479] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 237.

[480] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 190.

O stare conștientă de har

Cum lucrează Lumina necreată? De-a lungul meditațiilor sale asupra propriilor lui experiențe, Părintele Sofronie a relevat o serie de caracteristici. În primul rând, ca dar gratuit al lui Dumnezeu, după cum am văzut, Lumina divină nu depinde de circumstanțele exterioare și nici de eforturile omului. Ea apare întotdeauna într-un mod neașteptat: „Deodată se petrece ce nici nu gândești, cele ce urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit" (*1 Cor* 2, 9). În orice clipă „se întâmplă și în plină zi, și în întunericul nopții"[481]. Apoi, oricât de surprinzătoare, „uimitoare" și „puternică" ar fi, această Lumină nu lucrează niciodată abrupt sau brusc, în rugăciune. Ea „vine lin, gingaș, încât nici nu bagi de seamă cum te-a îmbrățișat[482]. [...] Mâna lui Dumnezeu lucrează aceasta cu atâta luare-aminte, încât omul nicicum nu surprinde însuși momentul, așa cum se întâmplă când adoarme omul în chip firesc"[483]. Pe linia experienței profetului Ilie (*3 Regi* 19, 11-12), Părintele Sofronie subliniază în repetate rânduri și în diverse locuri din scrierile sale această finețe a atingerii harului; vorbește nu doar de o „dulceață de nespus" și de o „delicatețe", ci și de o „atingere ușoară și abia simțită", o „blândețe imperceptibilă": „Acest fenomen se aseamănă cu adormirea liniștită a unui om zdravăn, sănătos; însă, bineînțeles, nu este nicidecum un somn, ci deplinătate a vieții"[484].

Ca un punct esențial, oricât de „imperceptibilă" ar fi, „împreunarea Luminii Dumnezeiești se face printr-un

---

481 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 237.

482 *Ibidem*, p. 259.

483 *Ibidem*, p. 92.

484 *Ibidem*, p. 259.

har *neapărat simțit* de întreaga noastră ființă”[485]. Mai precis, „lucrarea acestei Lumini nu poate trece neobservată, neconștientizată”[486]. Bineînțeles, cel care se roagă poate să nu remarce momentul în care este răpit de Lumina dumnezeiască; poate în clipa aceea, să nu realizeze ce i se întâmplă sau să își dea seama doar după ce revine la modul de percepție obișnuit; sau ceea ce contemplă și încearcă la prima apariție a Luminii necreate poate să fie pentru el atât de nou, de insolit, de surprinzător și de imens, încât să aibă nevoie de alte „vizite” ale harului pentru a înțelege grandoarea și sensul acestui dar. Cu toate acestea, într-un fel sau altul, acest har trebuie să fie perceptibil: „contemplând (Lumina Dumnezeiască), mai întâi de toate se ivește simțământul Dumnezeului celui Viu care cuprinde omul întreg; simțământul nematerialnic, al Celui Nematerialnic; simțământ al minții, dar nu rațional”[487]. Aici Părintele Sofronie adoptă, într-un fel, dar fără a fi la fel de radical, poziția Sfântului Simeon Noul Teolog, în a crede că dacă dobândirea Duhului este inconștientă în această viață, ea va fi așa și în cea veșnică: „dacă ar spune cineva că fiecare dintre noi credincioșii L-a primit și Îl are (pe Duhul Sfânt – n.tr.) în chip nesimțit [*anaisthetos*], acela blasfemiază. [...] Iar dacă [...] acestea se lucrează în noi în chip neștiut [*agnostos*], nimeni dintre noi simțindu-le, atunci este vădit că n-am primit defel nici o simțire a vieții veșnice care urmează acestora și rămâne în noi, nici nu vom vedea lumina Duhului Sfânt, ci rămânem morți, orbi și nesimțitori, atunci ca și acum”[488].

485 *Ibidem*, p. 247.

486 *Ibidem*, p. 245.

487 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 187.

488 Sfântul Simeon Noul Teolog, „Discursul 10 despre Ziua Domnului și înțelesul mistic al Judecății lui Dumnezeu”, în *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 337-338.

Pentru Părintele Sofronie, cel care vede o lumină fără „să simtă nimic altceva", în absența unui „har perceptibil", acela trebuie să refuze acea lumină, pentru că ea vine cu siguranță de la dușman. Dar pentru a putea distinge ceea ce ține de Dumnezeu, de firea omenească sau de cel rău, mai trebuie încă să fim capabili de discernământ. Părintele Sofronie dă aici trei sfaturi: să nu ne încredem în interpretările subiective, să ne întemeiem pe mărturia Părinților, să ne sfătuim cu duhovnicul. În fapt, nimic nu poate înlocui experiența vieții duhovnicești, confirmată prin aceea a bătrânilor: „Doar alternanțele de cercetare și părăsire vor învăța omul să discearnă lucrarea dumnezeiască de cele mai înalte străduințe ale duhului său".

Dacă Părintele Sofronie nu poate preciza durata acestor vizite ale Luminii divine, știe totuși că „mintea sa nu poate rămâne așa la nesfârșit în veșnicie". Apostolii Petru, Iacov și Ioan – care ar fi vrut dar nu au putut să înalțe colibe pe Tabor – au trăit acest lucru: aceste stări de har nu durează. Pe pământ, în realitatea sa materială supusă consecințelor căderii, omul nu poate cuprinde – cel puțin nu durabil și constant – perfecțiunea absolută a Dumnezeirii. Vine inevitabil un moment în care „din motive necunoscute omului", precum și independent de voința sa, această vedere a Luminii și această „scufundare în Dumnezeu" se termină. Lin, în tăcere. Cu „o anume lentoare", treptat, duhul – care „rămâne simultan în planul suprem al Dumnezeirii și în planul pământesc" – revine la percepția obișnuită a lumii exterioare, la senzația realității materiale. În inima înduioșată, care poartă întipărirea „urmării înmiresmate a viziunii, care pălește, dar nu dispare de tot"[489], se amestecă trei stări, domnesc trei simțăminte complementare: o pace profundă, o formă fină de regret, o subtilă nostalgie. Pacea

[489] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 259.

iscată în suflet de iubirea dulce a lui Dumnezeu. Regretul de a simți că suflarea Duhului Sfânt slăbește, de a vedea că Lumina Soarelui necreat se îndepărtează din nou. Nostalgia „paradisului pierdut", atât de bine exprimată de starețul Siluan în *Plângerea lui Adam.*

Dincolo de durerea și de tristețea care o însoțesc, această nostalgie – dacă este trăită drept duhovnicește – nu generează descurajare și deznădejde, ci bucurie și o dorință și mai aprigă: „în această tânjire după Dumnezeu se găsește o putere care însuflețește" scrie Părintele Sofronie. La el, conștiința faptului de a nu Îl conține încă pe Dumnezeu „în deplinătatea Sa" trezește o „sete arzătoare de a adânci relația cu El, de a pătrunde încă și mai adânc în El cu toate fibrele sufletului".

Pentru Părintele Sofronie, „ivirile Luminii Nezidite sunt mai puțin rare decât cred unii"[490]. De-a lungul secolelor, în curăția rugăciunii lor, în ardoarea pocăinței, în „adâncă și neîndoită credința"[491] în divino-umanitatea lui Hristos, numeroși asceți au fost considerați demni de acest dar. „Și chiar până și în zilele noastre acest har nu a încetat să se reverse asupra credincioșilor"[492] precizează Arhimandritul.

Doar că „această Lumină se dă omului nu în aceeași măsură"[493]. Deși ea este una în firea sa veșnică, manifestările ei diferă între ele, „și în putere și în chip"[494]: „și credința este lumină, dar mică; și nădejdea este lumină, dar nu desăvârșită; și dragostea este lumină, iar aceasta – desăvârșită"[495]. De fapt, istoria Bisericii a cunoscut puține cazuri în care vederea Luminii să atingă un asemenea grad

490 *Ibidem*, p. 250.

491 *Ibidem*, p. 298.

492 *Ibidem*, p. 239.

493 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 188.

494 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 268.

495 *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 188-189.

de deplinătate, încât să fie însoţită de o revelaţie personală a lui Dumnezeu. Este ceea ce s-a petrecut cu Petru, Iacov şi Ioan pe muntele Tabor – vocea imaterială a Tatălui, mărturisind despre Hristos ca Fiu al Său preaiubit, s-a făcut auzită din mijlocul strălucirii Luminii necreate – şi cu Pavel pe drumul Damascului: în iluminarea sa, cel care până atunci persecutase creştinii, a descoperit şi recunoscut în Iisus pe Dumnezeul care i se revelase lui Moise pe Sinai.

Astfel, intrată în istoria lumii după Schimbarea la faţă, Lumina dumnezeiască a devenit o „moştenire nestrămutată”[496] pentru generaţii succesive de creştini. Însă nu toţi au acces la ea. Aşa cum Hristos nu S-a arătat, după Învierea Sa, decât celor „în măsură a-L putea percepe de acum în trupul îndumnezeit şi luminat”[497], la fel, Lumina necreată „care toate plineşte”[498] rămâne invizibilă „celor ce nu au căutat a cunoaşte pe Dumnezeu cu întreaga lor fiinţă”[499]. şi chiar şi aşa, rămân încă numeroase grade în experienţa şi cunoaşterea lui Dumnezeu, potrivit cu nivelul de pocăinţă, curăţie a inimii, a credinţei: „La începutul nevoinţei pentru păcate, această sfântă Lumină dă experienţa milei şi a dragostei lui Dumnezeu, dar nu încă a convorbirii faţă către Faţă, a unei astfel de convorbiri când omul cu adevărat este în Dumnezeu şi Dumnezeu în el; când duhul celui ce se roagă ştie că Cel ce i se arată este Stăpânul Cel-mai-nainte-de-veci a tot ce fiinţează, Cel Dintâi şi Cel de pe Urmă; Cel neajuns, şi totuşi atât de apropiat, Cel nevăzut, şi totodată simţit până şi în trup; Cel ce este flacăra dragostei ce umple inima, Lumina înţelegerii ce luminează mintea”[500].

---

496 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 258.

497 *Ibidem*, p. 264.

498 *Ibidem*, p. 264.

499 *Ibidem*, p. 264.

500 *Ibidem*, p. 269.

Cunoaşterea lui Dumnezeu

Care sunt roadele şi efectele acestei Lumini divine? Sunt nenumărate, incomensurabile, de o bogăţie inestimabilă. Pentru Părintele Sofronie acestea sunt în primul rând de ordinul cunoaşterii şi al iubirii. Harul Luminii necreate – care nu este din lumea aceasta – constituie pentru cel căruia îi este dăruit o „descoperire personală" a tainelor Împărăţiei cereşti şi a profunzimilor nesfârşite ale Numelui divin. Atunci când această Lumină ne luminează, ne oferă contactul cel mai intim cu Dumnezeu în existenţa noastră pământească, „mai nainte de a gusta moarte"[501].

În această Lumină eternă care purcede de la Tatăl – care este Lumină, una şi de nedespărţit, de iubire şi cunoaştere – contemplăm noi iubirea, frumuseţea, bunătatea, milostivirea şi dreptatea lui Dumnezeu: ea ne dă să „cunoaştem deplinătatea descoperirii ascunse în Dumnezeu: Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, Părinte al veacului ce va să fie, Domn al păcii, Domnul Savaot". Luminat, omul se simte unit cu Dumnezeul preaiubit: „dragostea uneşte: în însăşi Fiinţa, cu însăşi Fiinţa; şi iată că petrecem în Ea, în Fiinţă, şi *o cunoaştem* prin împreunarea noastră cu Ea"[502]. „Prin această unire Îl cunoaşte pe Dumnezeu şi astfel, iubirea şi cunoaşterea fuzionează într-un singur act"[503].

Această cunoaştere a lui Dumnezeu este una dublă. Este în primul rând cunoaşterea Sfintei Treimi. În unitatea şi diversitatea Ipostasurilor: „în (această Lumină) contemplăm pe Tatăl, percepem această Lumină drept Duhul Sfânt; în ea vedem pe Hristos ca Fiu Unul-născut al Tatălui"[504]. Aşa

[501] *Ibidem*, p. 245.

[502] *Ibidem*, p. 240.

[503] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 51.

[504] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 243.

cunoaştem „unitatea" Celor trei pe care o trăim, în această unitate, drept „o singură Fiinţă". Dar în acelaşi timp, în această unitate, trăim şi diferenţe; relaţia noastră cu fiecare Persoană a Treimii, felul nostru de a ne adresa fiecăreia dintre ele în rugăciune, are un caracter propriu: „pe fiecare îl însoţeşte un anume simţământ duhovnicesc osebit, fără a desfiinţa în nici un fel Unimea Fiinţei"[505].

Aceasta este şi cunoaştere a lui Iisus Hristos, în primul rând ca Persoană a Tri-Unităţii sfinte: „în arătarea Luminii Nefăcute se cunoaşte slava lui Hristos, ca a Celui Unuia-născut din Tatăl"[506]. Mai apoi, drept Cuvânt al lui Dumnezeu prin care toate s-au făcut: „când acea Lumină vine «în putere», atunci [...] nu este cu putinţă a nu recunoaşte că ea este Domnul, Atotţiitorul, Făcătorul a tot ce este"[507]. În sfârşit, drept „Adevăr absolut" întrupat: „în starea iluminării de Sus, omul contemplează adevărul evanghelic ca fiind răsfrângerea vieţii, a Însuşi Dumnezeului celui fără de început în planul Pământului nostru[508]. [...] El este Lumină şi Adevăr. Iar când această Lumină Adevărată (cf. *Ioan* 1, 9) ne cuprinde, atunci trăim Dragostea şi Înţelepciunea Sa"[509].

Această cunoaştere adâncă, „dată" omului prin manifestarea Luminii, vine de Sus. Tocmai din această cauză, are o natură complet diferită de „cele mai încordate înţelegeri", decât cunoştinţele „dobândite" din cărţi, din media, sau pe băncile şcolii. Aşa cum precizează Părintele Sofronie, nu este nici abstractă, nici intelectuală, ci „existenţială"; „de negrăit în cuvinte"[510], nu ţine de gândire ci se prezintă ca „stare a du-

[505] *Ibidem*.
[506] *Ibidem*, p. 298.
[507] *Ibidem*, p. 245.
[508] *Ibidem*, p. 298.
[509] *Ibidem*, p. 366.
[510] *Ibidem*, p. 269.

hului nostru”[511], care mobilizează ființa întreagă: inima, mintea și chiar trupul. Într-adevăr, în momentul viziunii, omul este luminat de Duhul Sfânt și, cum spune Sfântul Siluan, „în Duhul Sfânt se cunoaște Domnul, iar Duhul Sfânt sălășluiește în întreg omul: și în suflet, în minte și în trup”[512].

Referitor la acestea, Părintele Sofronie este categoric: „fără această Lumină, dată la Schimbarea la Față pe Thavor, Pământul ar fi rămas în afara adevăratei cunoașteri de Dumnezeu[513]. [...] Fără luminarea acestei Lumini, nu se poate înțelege așa cum se cuvine taina căilor mântuirii[514]. [...] Cel care nu a avut această experiență, acela nu a ajuns la teologhisirea înțeleasă ca stare a dumnezeieștii vederi. Minte ce nu a cunoscut vreodată curăția, care nu a contemplat vreodată lumina veșnică Dumnezeiască, oricât de ascuțită ar fi ea prin experiența sa intelectuală, neapărat supusă închipuirii, va trăi din presupuneri și, în încercările sale de a cunoaște cele Dumnezeiești, își va clădi plăsmuiri care, din nefericire, adesea sunt primite ca adevărate descoperiri și contemplări dumnezeiești, fără a-și cunoaște înșelarea”[515].

Așadar, cunoaștere a lui Dumnezeu și a lui Hristos, dar și a lumii. Lumina necreată îmbogățește, deschide inima și mintea unei „vederi noi a tot ceea ce este”. Sub lucrarea harului, modul de a vedea și de a înțelege lumea se transformă: duhul pătrunde în esența ascunsă a lucrurilor, înțelege mai intim natura și rațiunea lor de a fi, percepe energiile necreate care le umplu și le luminează. „Iubirea se revarsă ca o lumină asupra întregii creații” iar omul, prin inima sa trupească, descoperă „această iubire care în natura sa e

[511] *Ibidem*, p. 366.
[512] *Ibidem*, p. 245.
[513] *Ibidem*, p. 258.
[514] *Ibidem*.
[515] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 146.

spirituală – metafizică”[516]. Lărgită și transfigurată de rugăciunea curată, modul de funcționare al minții se schimbă, aceasta se eliberează de categoriile logice, raționale și analitice, devine capabilă să înțeleagă intuitiv și simultan orice lucru, „într-un act de sinteză”[517] intelectivă. Ca urmare, lumea și toată viața care ne înconjoară își schimbă chipul, apare într-o lume diferită, revrăjită, ca o minune permanentă și surprinzătoare. „Omul de rugăciune privește mediul înconjurător într-o altă lumină. Calitatea intrinsecă a vieții sporește”[518], scrie Părintele Sofronie. Regenerată de Duhul Sfânt, mintea noastră este din nou capabilă să vadă splendoarea luminoasă a firii omenești și a creației, „(să) se minuneze de înalta taină a ființei”[519], să perceapă prezența lui Dumnezeu și a Providenței Sale în toate lucrurile; inima noastră, în orice clipă, se „face ecoul laudelor înălțate de psalmist lucrurilor minunate ale Domnului”[520].

Ființa transfigurată

Dacă Dumnezeu și Hristos Se fac cunoscuți în taina Lor cea mai adâncă, este pentru că omul este în stare să primească și să asimileze această cunoaștere. Dacă lumea se dezvăluie în frumusețea și lumina sa ascunse, este pentru că privirea și vederea omului s-au schimbat. S-a suit și el pe muntele Tabor; după cum explică Sfântul Grigorie Palama, dacă Hristos S-a arătat apostolilor așa cum este, în slava Sa luminoasă, este pentru că preț de o clipă, ochii apostolilor au fost deschiși prin lucrarea harului. Altfel spus, coborârea Luminii necreate asupra omului are ca

[516] *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 95.
[517] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 55.
[518] *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 64.
[519] *Ibidem*, p. 75.
[520] *Ibidem*.

efect transfigurarea acestuia. Părintele Sofronie explică foarte clar acest proces, experiat cândva de Motovilov în faimoasa lui întrevedere cu Sfântul Serafim de Sarov: „Şi iarăşi, o curioasă analogie cu lumina fizică: şi ea rămâne nevăzută dacă nu află vreun obiect care s-o primească şi să o răsfrângă. La lumina soarelui pământesc zidirea se arată măreaţă ochiului. Însă Lumina lui Dumnezeu, când luminează omul, în chip minunat îl schimbă la faţă”[521]. În altă parte Părintele adaugă: „atunci când Lumina Dumnezeiască nepieritoare e împărtăşită omului acesta devine el însuşi în mod efectiv lumină”[522].

Lumina necreată nu doar că luminează şi transfigurează fiinţa, dar – aducând vindecare şi curăţire, arzând înăuntru şi în afară tot ceea ce nu îi place – face ca fiinţa să treacă de la moarte la viaţă. Îi dă acesteia „experienţa învierii, ca pe o înainte-gustare a fericirii ce va să fie”[523]: „câteodată însă revărsările harului sunt atât de bogate, încât sufletul, în adâncul trăirilor sale, limpede îşi simte propria înviere”[524], scrie Părintele Sofronie. Fiind ea însăşi viaţă veşnică şi nestricăcioasă, „cu venirea ei, duhul omului este dus în tărâmul unde moarte nu există”[525]: „fără greutate, mai subţire decât tot ce cunoaşte pământul, ea împărtăşeşte sufletului nerănire, punându-l în afara a tot ce mai nainte îl putea îngreuia. De la faţa ei fuge moartea”[526].

Acest proces de iluminare-transfigurare-înviere a fiinţei nu este, de fapt, nimic altceva decât îndumnezeirea sa. Fiind „energia fără de început a lui Dumnezeu”[527] şi „puterea

[521] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 264-265.
[522] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 34.
[523] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 265.
[524] *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, p. 164.
[525] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 258.
[526] *Ibidem*, p. 238.
[527] *Ibidem*, p. 245.

Dumnezeieştii iubiri”[528], Lumina necreată, pătrunzând şi luminând persoana, o umple de această energie şi de această putere: şi „noi devenim «fără de început», nu prin obârşia noastră, ci după darul harului”[529]. Atunci când doar prin bunăvoinţa Tatălui, Lumina iubirii se revarsă peste om, „el devine deopotrivă cu Dumnezeu. Deopotrivă prin conţinut, iar nu după Fără-de-începutul De-Sine-Fiinţei”[530]. Prin urmare, „principiul ipostatic din noi, din potenţialitatea care era la naşterea noastră, se actualizează”[531]; devine nu doar capabil să „vadă” pe Dumnezeu (*Matei* 5, 8), ci şi să primească „puterea Sa fiinţială, bogăţia vieţii lui Dumnezeu Însuşi”[532]. Astfel, trăim aceeaşi viaţă cu Dumnezeu, resimţim drept propria noastră viaţă Viaţa originală şi veşnică care ne este comunicată ontologic: „Viaţa dintru început ni se împărtăşeşte fiinţial, noi o simţim ca pe propria viaţă. Ştim din experienţa ce a premers că ea ne este dată de Dumnezeu; nu este a noastră prin esenţa ei; însă dacă s-a dat ca moştenire nestrămutată celor mântuiţi, ea devine faptic viaţa noastră”[533]. Pentru a relua cuvintele apostolului Pavel (*Gal* 2, 20), nu mai trăim noi, ci Hristos trăieşte în noi, Însuşi Cel care ne spunea: „Eu sunt viu şi voi veţi fi vii” (*Ioan* 14, 19). Trăim prin El şi în El, aşa cum El trăieşte prin şi în Tatăl (vezi *Ioan* 5, 26; 6, 57).

Libertatea fiilor lui Dumnezeu

Prin această îndumnezeire, omului i se comunică trei atribute ale lui Dumnezeu: pacea, libertatea şi iubirea până la ultimul său grad: iubirea de vrăjmaşi.

[528] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 189.

[529] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 246.

[530] *Ibidem*, p. 246.

[531] *Ibidem*, p. 266.

[532] *Ibidem*.

[533] *Ibidem*, p. 162.

„Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32). Lumina necreată permite omului să împlinească acest cuvânt al evanghelistului Ioan. Îi dă să guste puțin din libertatea absolută a „fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 21), „libertatea împărătească a duhului"[534], singura adevărată libertate, aceea care – prin iubire și renunțarea la sine, după chipul și modelul lui Hristos – face omul liber de moarte, de stricăciune și păcat, liber de puterea robiei pe care păcatul și moartea o au asupra lui. „Libertatea spirituală e un har sublim. Fără ea nu există mântuire – o mântuire revelată nouă ca îndumnezeire a omului, ca asimilare de către om a formei divine a existenței"[535].

„Cel ce nu se teme de moarte, acela se află pe calea către libertate"[536], scrie Părintele Sofronie. A fi eliberat de frica de moarte, care este rădăcina ascunsă și inconștientă a tuturor temerilor, printr-o nouă naștere de Sus, înseamnă eliberarea de toate, fie ele de ordin psihologic sau social. Este cu atât mai adevărat că „omul cel nou" regenerat și recreat de Duhul Sfânt, după cum am văzut, nu cunoaște „nici gen, nici vârstă, nici poziție socială sau ierarhică, nici alte condiții sau relații ale acestei lumi"[537].

În lume dar fără a fi *din* lume, ucenicul lui Hristos devenit „fiu al luminii", nu va mai trăi conform regulilor societății, nu va mai funcționa potrivit logicii înrobitoare ale lui *a avea*, a ști și ale puterii: „Lumina aceasta sfântă, dacă se arată în putere, aduce smerita dragoste, izgonește toată îndoiala și frica, lasă îndărăt, departe, toate cugetele pământești, toată piramida chinurilor lumești și a situațiilor ierarhice; omul devine ca un «nimeni» – el nu mai stă în calea fraților

[534] *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 60.
[535] *Ibidem*, pp. 85-86.
[536] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 170.
[537] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 188.

săi; nu își caută nici o poziție în această lume”[538]. Devenit iubire cu totul, creștinul va acționa fără să aștepte răsplată, cu o generozitate care nu pretinde reciprocitate: „Îi vom iubi pe semenii noștri fără să ne mai întrebăm dacă și ei ne iubesc pe noi. Hristos ne-a dat porunca de a ne iubi unii pe alții, dar n-a făcut o condiție a mântuirii din faptul ca și ei să ne iubească”[539]. În sfârșit smerit, nu va mai fi dependent de privirea și de judecata celorlalți: „Nu ne va păsa de ceea ce cred despre noi oamenii sau de felul în care ei ne tratează. Vom înceta să ne mai temem că le pierdem favoarea. [...] Toată lumea poate să ne socotească nedemni de atenție, de încredere sau respect – nu va însemna nimic dacă Domnul ne primește. Dimpotrivă, nu ne va fi de nici un folos dacă întreaga lume gândește bine despre noi și ne cântă osanale, dacă Domnul nu vrea să Se sălășluiască întru noi”[540].

O arată acest ultim cuvânt al Părintelui Sofronie: în afara unei acțiuni puternice și restauratoare a Sfântului Duh, dobândirea unei asemenea libertăți presupune o metanoia adâncă, o întoarcere permanentă a ființei: „această Lumină, care este la Părintele luminilor (*Iacov* 1, 17) ne renaște, ca chiar ne re-face; radical se schimbă îndreptarea atenției noastre: înainte ea era atrasă către pământ și către cele vremelnice; prin lucrarea harului ea se închide înlăuntru și de acolo se înalță în tărâmul duhovnicesc al celor nevăzute și veșnice (*2 Corinteni* 4, 18)”[541].

Prin urmare, ordinea valorilor se inversează: „ceea ce înainte ni se păruse important și chiar măreț, devine neînsemnat pentru duhul nostru: și bogăția, și stăpânirea, și slava pământului și toate cele asemenea lor își pierd ademenirea. Până și știința, care nu ne dă cunoașterea esența-

538 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 238.

539 *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 64.

540 *Ibidem*, p. 64.

541 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 239-240.

lă, adică despre Dumnezeu; aşijderea şi speculaţiile filosofice – lipsite cum de viaţa adevărată, ne apar doar ca nişte valori trecătoare”[542].

În schimb, pentru om contează doar Dumnezeu şi iubirea Sa: iubirea lui Dumnezeu pentru el şi iubirea pe care o simte pentru Dumnezeu. În fapt, această iubire, această legătură absolută de dragoste este aceea care îi eliberează fiinţa – trup, suflet şi minte – de presiunile exterioare şi de patimile interioare. A trăi din această iubire – care nu este alta decât „adevărul care face liber” – a păstra această relaţie personală de iubire cu Dumnezeu, trebuie aşadar să devină imperativul central şi unic al existenţei: „atunci, mărturia lăuntrică a Duhului despre adevăr devine atât de clară încât nici că mai rămâne loc în suflet pentru îndoială sau clătinare. Dragostea de Dumnezeu umple toată fiinţa şi chemarea către El stăpâneşte tot restul. În asemenea cazuri sufletul se întăreşte pentru tot restul vieţii şi se liberează până în străfundurile sale de orice sfâşiere lăuntrică: atunci nu îşi mai găsesc loc în el chinuitoare căutări ale adevărului, ci tot restul nevoinţei sale se îndreptează numai spre plinirea, în viaţa sa, a ceea ce a cunoscut în ceasul pogorârii cercetării”[543].

Rod al Luminii necreate – care este în sine viaţa nestricăcioasă care traversează pacea şi dragostea – de nedespărţit de o eliberare a fiinţei de orice dorire în afară de cea de Dumnezeu, această libertate este însoţită de o pace de nespus. Pe de o parte, „lină, întreagă, plină de o adâncă pace”, Lumina Soarelui dumnezeiesc împacă fiinţa: linişteşte inima tulburată, „mângâie sufletul întristat într-un chip propriu ei”[544], aduce la împăcarea cu Dumnezeu, cu celălalt şi

[542] *Ibidem*, p. 240.

[543] *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, p. 164.

[544] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 91.

cu sine. Pe de altă parte, izbăveşte inima de orice dorinţă pământească: „Sufletul în vremea vedeniei şi după ea petrece plin de adâncă pace şi dulce iubire a lui Dumnezeu; nu se mai află în el tânjire către slavă, nici către bogăţie, nici către vreo altă fericire pământească, şi nici măcar către viaţa însăşi, ci toate acestea i se par nimicuri, şi «cu dorire este tras» către cea vie nemărginire a lui Hristos, în Care nu este nici început nici sfârşit, nici întuneric, nici moarte”[545].

Locuit de această pace luminoasă, transfigurat de „energia anume” a Numelui a cărui putere de viaţă depăşeşte orice înţelegere, sufletul se va lărgi puţin câte puţin, până când va putea, „va fi în stare să cuprindă înăuntrul său, în acelaşi timp, întristarea şi bucuria, disperarea şi speranţa. Nu mai există o alternanţă între exaltare şi deprimare, întrucât toate stările sunt concentrate într-una singură”[546]. Condiţionându-se una pe alta, pacea şi unitatea fiinţei în toate componentele şi facultăţile ei vor deveni una, iradiind înspre ceilalţi şi înspre lumea înconjurătoare. Regăsim aici esenţa învăţăturii Sfântului Serafim de Sarov: „Dobândeşte pacea lăuntrică şi mii de suflete se vor mântui în jurul tău”.

Bucurie şi durere

Transfigurare, înviere, îndumnezeire, eliberare, împăciuire. Acestea sunt, aşadar, efectele Luminii necreate asupra persoanei, potrivit experienţei din pustie a Părintelui Sofronie. Totuşi, ar trebui să nu credem că tot acest proces – lung, progresiv, marcat de căderi şi ridicări, de cercetări şi părăsiri ale harului – este unul uşor, fără eforturi sau suferinţe. Este chiar contrariul. Pe de o parte, pe cât de dulce este, pentru inimă şi minte, contemplarea Luminii nu poate

[545] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 190.

[546] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 73.

fi despărţită de asceza „extrem de dureroasă” a pocăinţei, care îl eliberează pe om de patimile sale. Pe de altă parte, dacă durerea fiinţei se preschimbă în bucurie atunci când sufletul nostru este introdus de Lumina necreată în sfera luminoasă a cerurilor, şi această fericire este, în felul ei, „de neîndurat”: într-adevăr, cine poate suporta timp îndelungat flacăra cerească a Iubirii dumnezeieşti biruitoare? Cum scrie Părintele Sofronie, „avem din nou, aceeaşi situaţie: o suferinţă extremă însoţeşte o bucurie fără margini. Tocmai această depărtare caracterizează omul pocăinţei”.

OMILIA

Sanctităţii Sale Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I-ul, cu ocazia vizitei sale la mănăstirea Preacinstitului Înaintemergător Ioan Botezătorul (Marea Britanie, Essex, 7 decembrie 1995)[547]

Înalt Preasfinţite Părinte Grigorie, iubite frate în Hristos şi Preasfinţit Arhiepiscop de Tiatira şi Marea Britanie,

Preacuvioase Părinte stareţ şi dragi fraţi şi surori în Hristos,

Scumpi fii în Domnul,

Ca Părinte al vostru şi Patriarh ecumenic, cu mare emoţie vizităm sfânta voastră mănăstire, ne bucurăm de primirea cordială şi ascultăm sincerele voastre cuvântări, care ne adeveresc simţămintele voastre de respect şi de devotament filial faţă de Marea Biserică a lui Hristos, Maica voastră. Pentru toate acestea vă mulţumim călduros şi dăm slavă Domnului Care ne-a îngăduit să fim aici.

Sfânta voastră mănăstire, deşi nu numără decât câteva decenii de istorie, păstrează şi cultivă o lungă tradiţie de rugăciune, de sfinţenie şi de asceză monastică, răsădită aici de la Muntele Athos, centru monastic, de mult timp faimos.

Trupul preafericitului ei întemeietor, Ieromonahul Sofronie de binecuvântată amintire, pe care primitorul pământ

[547] Publicată în revista *Buisson Ardent* nr. 2/1996, pp. 4-5.

britanic îl păstrează ca pe o comoară, dă mărturie de continuitatea acestei tradiții; și suntem convinși că rugăciunile sale adresate Domnului sprijină obștea voastră, ca și deplinătatea Bisericii locale, precum și a celei universale. De asemenea suntem convinși că în sânul obștii voastre odihnește duhul Sfântului Siluan Athonitul, unul dintre sfinții vremurilor din urmă, pe care răposatul Părinte Sofronie l-a iubit atât de mult și despre care a adus mărturie prin viața, cuvintele și scrierile sale.

Urmașii marilor Oameni poartă greaua povară a responsabilității. Poporul credincios așteaptă să vadă întrupate în aceștia darurile duhovnicești ale înaintașilor lor, să găsească pe lângă ei bogata mângâiere a Duhului și să fie călăuziți de ei înspre dezlegarea mai multor probleme. Trăiți pe un pământ pe care strălucirea Părintelui Sofronie l-a făcut celebru, într-o țară care numără puține centre monahale, dar care adăpostește un mare amestec de popoare și rase, oferind astfel un teren favorabil transmiterii diferitelor ideologii și viziuni asupra lumii. V-ați asumat, așadar, suprema răspundere de a cultiva și de a reprezenta aici Tradiția monahală ortodoxă și de a fi gata „să dați socoteală" de credința voastră „oricui vă face întrebare".

Biserica-Mamă este mândră de existența și funcționarea acestei sfinte mănăstiri, în care frații în Hristos veniți din felurite locuri, tradiții și origini, prezintă o admirabilă imagine a vieții ortodoxe. Astfel le arătați multora cum se trăiește Tradiția noastră și monahismul, în această țară și în Occident, în general.

Făcându-vă ucenicia la picioarele Părintelui vostru duhovnicesc de fericită pomenire, cunoașteți cu desăvârșire datoriile călugărului și greutatea făgăduințelor pe care le-ați făcut înaintea Ușilor împărătești și este poate nefolositor să vi le mai amintesc; totuși, ca responsabil pastoral de această mănăstire stavropighie a Scaunului Ecumenic, dorim să vă

atragem atenția asupra păstrării unității obștii voastre și asupra păstrării, continuării și punerii în valoare a duhului monastic, pe care Părintele Sofronie de fericită amintire vi l-a lăsat moștenire, după ce vi l-a împărtășit prin viața și cuvintele sale.

Pronia dumnezeiască v-a chemat la starea călugărească și v-a condus și v-a așezat aici, pentru mântuirea sufletelor voastre, folosul credincioșilor ortodocși ai acestei țări și slava Bisericii. Luptați pentru a desăvârși lucrarea cea bună pe care ați ales-o. Întăriți de harul Domnului, alungați și faceți nelucrătoare toate lucrările și capcanele îndreptate de cel rău împotriva voastră, pentru a fi slăviți în viața veșnică alături de Sfântul Siluan, de Părintele Sofronie și de toți sfinții care au strălucit prin asceza lor. Rugați-vă și pentru Marea și Sfânta Biserică a lui Hristos și pentru noi, Patriarhul vostru.

Vă dorim părintește ca Domnul, prin mijlocirea Preacuratei Maicii Sale, a Preacinstitului Înaintemergător și Botezător Ioan, a Sfântului Siluan Athonitul și a tuturor Sfinților, să păstreze neatinsă această mănăstire, să binecuvânteze și să facă obștea voastră să crească, pentru ca să vă călăuzească în desăvârșita cunoaștere a sfintei Sale voințe și în bucuria nemăsuratei Sale bunătăți.

ARHIMANDRITUL SOFRONIE, TEOLOG AL PRINCIPIULUI PERSONAL[548]

Gheorghios Mantzaridis

Abordarea vieții și a operei unei personalități duhovnicești ca cea a Arhimandritului Sofronie în cadrul unei conferințe nu este doar dificilă, ci și periculoasă. Dificilă, pentru că depășește puterile și experiența spirituală a celor mai mulți dintre oameni. Este, în aceeași măsură, periculoasă deoarece caracterul în mod necesar speculativ al acestui discurs, ca și durata sa limitată, pot crea impresii care să trădeze sau chiar să falsifice adâncimea experienței trăite, ca și bogăția sa duhovnicească. Totuși, asemenea încercări sunt potrivite și folositoare, pentru că ele ne oferă ocazia să ne aplecăm mai bine asupra vieții și operei marilor figuri duhovnicești. Pentru o abordare mai completă a personalității Arhimandritului Sofronie putem studia direct opera sa și mai cu seamă trilogia formată de volumele *Cuviosul Siluan Athonitul*, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* și *Despre rugăciune*. Toate informațiile esențiale oferite în conferința de față pot contribui la stabilirea unui prim contact cu cuviosul Părinte și teologia sa; în ceea ce privește detaliile secundare, ele pot, la rândul lor, să servească la îmbogățirea și aprofundarea acestei cunoașteri.

[548] Text al unei conferințe susținute la 6 noiembrie 1995, la Facultatea de Teologie a Universității din Tesalonic, republicat în revista *Buisson Ardent* nr. 2/1996, pp. 96-106.

Arhimandritul Sofronie, al cărui nume civil era Serghei Simeonovici Saharov, s-a născut la Moscova în 22 septembrie 1896. Tatăl său se numea Simeon şi ocupa o poziţie importantă într-o întreprindere comercială. Avea patru fraţi şi patru surori. Fratele său Simeon a fost dirijor la „Balşoi", iar sora sa, Ecaterina, practica dansul. Fratele său mai mic, Nicolae, un adevărat mărturisitor al credinţei, a fost închis de două ori de regimul sovietic din cauza devotamentului său faţă de Biserică.

Părintele Sofronie a studiat pictura la Şcoala Naţională de Arte Frumoase de la Moscova. Familiarizat cu noţiunea de veşnicie din copilărie, a avut, încă de foarte mic, experienţa luminii necreate[549]. Setea sa de absolut şi întrebările esenţiale şi metafizice pe care şi le punea cu pasiune l-au condus la o conştientizare mai profundă a caracterului tragic al existenţei umane. La aceasta au contribuit şi curentele filozofice şi sociale ale epocii sale şi, cu atât mai mult, Primul Război Mondial şi revoluţia rusă care i-a urmat. În timpul războiului a servit în corpul de genişti, ca specialist de camuflaj. După revoluţia rusă a fost arestat de două ori de către poliţia bolşevică şi întemniţat în închisoarea din Liubianka. Grozăvia războiului şi imensele suferinţe umane au lăsat urme adânci în sufletul său, în timp ce „pomenirea morţii" l-a urmărit peste tot[550].

La vârsta de 17 sau 18 ani, sub influenţa textelor misticii hinduse şi mai apoi a frecventării persoanelor care urmau această cale spirituală, s-a îndepărtat de Dumnezeul părinţilor săi şi s-a lăsat sedus de iluzia auto-îndumnezeirii. Crezând că este imposibil ca Absolutul să fie *personal*, a dorit să depăşească în sine principiul persoanei, considerând că aceasta nu era decât o formă temporală de existen-

[549] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 46.

[550] *Ibidem*, p. 15.

ţă, care impunea limitări omului. Era încredinţat că trebuia să ajungă voit la disoluţia persoanei sale în oceanul Fiinţei pure, a Absolutului suprapersonal[551]. Practicarea meditaţiei orientale era sinceră şi îl conducea la vederea luminii create a propriei sale minţi.

În 1921, din cauza situaţiei din Rusia, a decis să emigreze. A vizitat Berlinul, Münchenul, Veneţia, Florenţa, iar apoi, în 1922, s-a instalat la Paris, nu departe de casa filozofului rus Nikolai Berdiaev. Acolo şi-a pus la punct un atelier şi a expus mai multe lucrări la saloanele de pictură. Unele dintre tablourile sale se găsesc astăzi în colecţii particulare. Totuşi, la acea vreme, trăia într-o tensiune extremă. Practica misticii orientale îl convinsese treptat că o luase pe un drum greşit şi că se îndepărta din ce în ce mai mult de Fiinţă, îndreptându-se spre nefiinţă. Când după şapte sau opt ani va abandona această mistică pentru a reveni la Hristos, rătăcirea sa i se va părea una dintre cele mai groaznice crime împotriva iubirii lui Dumnezeu[552].

Întoarcerea la Dumnezeul personal al Bisericii a fost pecetluită de textul biblic al descoperirii lui Dumnezeu pe Sinai: „Eu sunt Cel ce sunt”[553]. Fiinţa nu este impersonală, este Dumnezeul personal, Ziditorul lumii: „Eu sunt”. Acest Nume a deschis înaintea lui orizonturi nemărginite. Toată structura vieţii lui spirituale a fost transformată. În acelaşi timp, dându-şi seama de grozăvia căderii sale, s-a lăsat pradă unor amare tânguiri. Domnul îi dăduse deznădejdea care se naşte din har şi l-a făcut să renască în lacrimile pocăinţei. Tot ceea ce îl atrăsese înainte în lumea aceasta îşi pierduse farmecul. Dorinţa lui de a o rupe cu tot trecutul său era atât de intensă, încât a început să se urască pe sine,

[551] *Ibidem*, p. 32.

[552] *Ibidem*, p. 41.

[553] *Ieşire* 3, 14.

cel care fusese în viaţa lui de odinioară. Tensiunea generată de această „ură de sine" i-a aprins rugăciunea. Atunci a avut experienţa „rugăciunii pure", în timpul căreia nu era conştient decât de prezenţa lui Dumnezeu.

Rătăcirea tânărului Serghei Simeonovici Saharov în mistica orientală a reprezentat pentru noi *felix culpa* sa, care, mai apoi, îl va duce pe de o parte să accentueze principiul persoanei, iar de altă parte, să facă o distincţie clară între originea dumnezeiască şi cea demonică a contemplaţiei luminii. După cum spunea adesea, astăzi misiunea Ortodoxiei este să ajute omul contemporan să înţeleagă adevărul persoanei. Altfel spus, dacă Occidentul va ajunge să înţeleagă adevărul persoanei, va putea accepta Ortodoxia. Răspândirea misticilor orientale în lumea creştină apuseană arată depărtarea care o desparte de acest adevăr.

Teologia Părintelui Sofronie subliniază caracterul iluzoriu şi pericolele misticii orientale, care se sprijină pe metode psiho-tehnice, demonstrează totala incompatibilitate dintre practica meditaţiei orientale şi rugăciunea creştină, alungă orice confuzie între noţiunea de lumină dumnezeiască necreată şi cea de lumină creată de mintea omenească. Teologia sa descoperă prăpastia care separă înnoirea şi îndumnezeirea în Hristos a omului ca persoană şi auto-îndumnezeirea care îl face să se dizolve în oceanul absolutului suprapersonal. Iată de ce teologia sa constituie o mărturie dintre cele mai actuale pentru lumea contemporană.

Părintele Sofronie a fost iniţiat în teologia trăită şi a devenit un adevărat maestru al ei. Dar nu era străin nici de teologia academică şi de cultura intelectuală în general. În 1925, s-a înscris la Institutul de Teologie Saint Serge din Paris, însă, în ciuda interesului său pentru studii, la scurt timp va abandona acest parcurs pentru a merge să trăiască la Sfântul Munte. Credea că învăţământul teologic nu adu-

ce roade bune, decât atunci când este unit cu o credinţă vie. Dar observa şi că teologia academică degenerează uşor în speculaţie abstractă[554]. Cât despre el, Părintele s-a dedicat teologiei întemeiate pe experienţă şi care se hrăneşte din rugăciunea de pocăinţă şi din contemplarea luminii necreate.

La Muntele Athos a trăit pentru început în mănăstirea Sfântului Pantelimon. A fost înscris în catalogul călugărilor la 25 noiembrie 1925, a fost tuns la 24 martie 1926 şi a luat schima mică la 5 martie 1927. A fost hirotonit diacon la 30 aprilie 1930 şi a primit schima mare la 18 ianuarie 1935. Întâlnirea sa cu stareţul Siluan a avut loc în 1930.

După adormirea Sfântului stareţ Siluan, din 24 septembrie 1938, Părintele Sofronie a primit din partea mănăstirii sale binecuvântarea de a se retrage în pustiul de la Karoulia. La sărbătoarea Întâmpinării Domnului din 1941 a fost hirotonit preot; în aceeaşi zi a anului următor a devenit duhovnic, pentru a se dedica îndrumării spirituale a călugărilor din mănăstirea Sfântului Pavel. La scurt timp a devenit duhovnicul mănăstirilor Grigoriu, Simonos Petras şi Xenofont, precum şi al multor pustnici.

Către sfârşitul anului 1943, părăseşte Karoulia şi se stabileşte la Nea Skiti, într-un schit mic şi umed, al Sfintei Treimi, deasupra portului mănăstirii Sfântul Pavel. Dorea să pregătească textele pe care le primise de la Stareţul Siluan, cu însărcinarea de a le publica. Dar cum condiţiile pentru acest lucru erau defavorabile şi sănătatea îi era distrusă, a fost nevoit să părăsească pustnicia doi ani mai târziu. A rămas câtăva vreme în schitul Sfântului Andrei, care depindea de mănăstirea Vatopedi, iar în aprilie 1947 a luat vaporul pentru Marsilia, îndreptându-se spre Paris. Acolo, în 1958 a publicat pentru prima oară dactilografii ale textelor stareţului Siluan, în copii reproduse manual cu maşini roneo.

[554] *Despre rugăciune*, p. 63.

În februarie 1951 a suportat o operaţie majoră la stomac din cauza unei boli grave. Cum nu se mai putea întoarce la Muntele Athos, a rămas la Sainte-Geneviève-des-Bois, în donjon, nu departe de Casa Rusească, un azil pentru persoanele în vârstă de origine rusă. Tineri din diferite ţări, precum şi unii dintre cei internaţi la Casa Rusească au format în jurul lui un cerc pentru a-l asculta şi a primi îndrumarea lui duhovnicească. În mai mulţi dintre ei s-a născut dorinţa de a intra în viaţa călugărească şi de a pune bazele unei mănăstiri. După căutări atente, nişte prieteni ortodocşi englezi au găsit o casă parohială veche la Tolleshunt Knights, aproape de Maldon, în comitatul de Essex. Părintele Sofronie se va instala acolo împreună cu câţiva ucenici, la 5 martie 1959, şi, începând cu acea zi, a început istoria mănăstirii Sfântului Ioan Botezătorul, a cărei viaţă se întemeiază pe Dumnezeiasca Liturghie, rugăciunea lui Iisus şi învăţătura Sfântului Siluan. La 25 februarie 1965, mănăstirea a primit statutul canonic de stavropighie a Patriarhiei Ecumenice[555]. La 11 iulie 1993 Dumnezeu îl va chema la El pe Părintele Sofronie, în vârstă de 96 de ani.

Cartea cea mai sistematică a Arhimandritului Sofronie este *Viaţa şi învăţătura stareţului Siluan Athonitul*. Însă, în *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* găsim viaţa sa personală prezentată într-o manieră mai directă, oarecum sub formă de „spovedanie". În primul volum este tratată în primul rând chestiunea tradiţiei dogmatice şi ascetice a Bisericii Ortodoxe, întrupată în persoana Sfântului Siluan. În cel de-al doilea, Părintele Sofronie pune în evidenţă tocmai această tradiţie dar, de această dată, prin prisma demersului său personal: toate acestea sunt posibile deoarece, aşa cum subliniază autorul, pogorârea luminii dumnezeieşti

[555] A fost aşezată direct sub jurisdicţia Patriarhiei de Constantinopol (n. trad. fr.).

asupra omului este o „descoperire personală" pentru cei care au fost socotiți vrednici de acest har[556].

Potrivit autorului, capitolul „Pentru principiul personal"[557] constituie partea principală a cărții *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*; totuși, noțiunea de „principiu personal" nu apare doar în acest capitol, ci, asemeni unei axe, traversează întreaga carte sau, mai bine spus, întreaga operă a Arhimandritului Sofronie. Când cititorul ajunge la acest capitol, simte că se află pe un teren cunoscut. Cu toate acestea, chiar și după ce citește capitolul, sau toate cărțile Părintelui, își dă seama că nu cunoaște acest teren atât de bine pe cât ar dori. Nicăieri nu se găsește o definiție completă a principiului ipostatic; nici măcar în acest capitol special nu aflăm o analiză sistematică a acestei noțiuni. Totuși, este imposibil să citim cărțile Părintelui Sofronie fără să identificăm acest principiu, fără să percepem taina persoanei – unde începe și se sfârșește totul. Părintele Sofronie subliniază el însuși: „În afara relațiilor personale nu există noțiunea păcatului; în afară de acestea nu există iubire între om și Dumnezeu; în afară de acestea nici nu poate să existe o cunoaștere ființială a lui Dumnezeu; în afară de acestea totul este înghițit de moarte, totul se scufundă în cea mai autentică ne-ființă"[558].

Principiul personal, care este abordat mai ales prin prisma experienței trăite, inspiră ansamblul teologiei Părintelui Sofronie, ca și viața lui, de altfel, și își lasă asupra acestora amprenta caracteristică. De aceea ni s-a părut potrivit să îl prezentăm drept teolog al principiului personal.

În câmpul cunoașterii științifice se face mereu distincția dintre subiectul care cunoaște și obiectul cunoașterii.

---

556 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 298.

557 *Ibidem*, capitolul „Pentru principiul personal. În Ființa Dumnezeiască și în Ființa omenească", pp. 271-323.

558 *Despre rugăciune*, p. 30.

Proprie științelor naturale și având ca principiu central obiectivitatea, această cunoaștere este perfectă pentru abordarea lumii naturale, însă se dovedește insuficientă pentru înțelegerea adevărului vieții. Asemenea științelor naturale, științele umaniste aspiră, și ele, la o cunoaștere obiectivă, cu toate că, în domeniul lor, cunoașterea nu se sprijină pe observarea faptelor obiective, ci pretinde o înțelegere mai adâncă a persoanelor și a grupurilor umane în chestiune. Cunoașterea obiectivă este supusă determinismului natural și legii morții, în ultimă instanță. Deși omul face apel la cunoașterea obiectivă, cu scopul de a-și extinde stăpânirea asupra lumii și de a-și ușura viața, totuși el nu îi acordă un loc privilegiat și nu se poate sluji de ea atunci când vine vorba despre problemele capitale ale vieții, precum iubirea, durerea, moartea. Acestea se găsesc pe un alt plan, dincolo de obiectivitate, deoarece țin de om ca persoană și de comuniunea sa cu alte persoane.

Cunoașterea lui Dumnezeu se situează la rândul ei în afara cadrelor cunoașterii științifice. Dumnezeu nu este un „obiect", ci o persoană, sau mai degrabă o Treime de Persoane. Dumnezeu este adevărul. Nici filosofia și nici teologia științifică nu pot oferi răspunsuri satisfăcătoare la întrebări precum „Ce este adevărul?", sau „Ce este ființa?". Aceste interogații îl epuizează pe om și îl conduc în cele din urmă la concluzia dezamăgită a lui Pilat, care Îl întreba pe Hristos: „Ce este adevărul?" fără să aștepte răspuns. Doar întrebarea „*Cine* este adevărul?" sau „*Cine* este ființa?" poate primi un răspuns, iar acesta a fost dat de Hristos, Care spune „Eu sunt Adevărul", „Eu sunt Cel ce sunt". Nu trebuie deci să întrebăm „*Ce?*", ci „*Cine?*". Iar acest *Cine* este Dumnezeul personal care stabilește o comuniune vie și personală cu omul[559].

[559] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 288.

Dumnezeul personal este adevărata Ființă-în-Sine, temelia vieții, Ziditorul „cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor". Descoperirea dumnezeiască „Eu sunt Cel ce sunt" (Ființa sunt Eu) ne arată că dimensiunea ipostatică are o importanță fundamentală în Dumnezeire. În Dumnezeu nu este nimic în afara principiului ipostatic, deci nici măcar esența Sa. Profunzimea tainei Persoanelor dumnezeiești este de nepătruns, iar autodeterminarea lor în veșnicie reprezintă un fapt fără început. Nu a existat vreo clipă în care Tatăl să nu fi avut un Fiu sau să nu fi purces pe Duhul Sfânt[560].

Ipostasul nu este un principiu limitativ, ci miezul Ființei Absolute; este dimensiunea ei primordială și ultimă: „Eu sunt alfa și omega, cel dintâi și cel de pe urmă, începutul și sfârșitul, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul"[561]. Cu toate că Ipostasul este purtătorul deplinătății absolute a Ființei, el nu există niciodată de unul singur. Pentru logica formală, acesta ar fi indiciul unei insuficiențe a Ipostasului și, în consecință, negarea calității sale absolute. Și cu toate acestea, tocmai așa este Sfânta Treime, Dumnezeul iubirii desăvârșite. Părintele Sofronie notează că „iubirea desăvârșită nu viază închisă în sine, ci în celelalte Persoane. Toată întregimea Ființei este stăpânirea de neînstrăinat a fiecăruia din cele Trei Ipostasuri. Însă astfel este El – Ipostasul: El se manifestă în actul dragostei desăvârșite, căreia îi este proprie o tot atât de deplină deșertare, micșorare de Sine"[562].

Omul, cu propriile mijloace, nu poate nici să definească și nici să atingă adevărul persoanei, care nu se poate cunoaște decât existențial și potrivit descoperirii date de

[560] *Ibidem*, p. 276.

[561] *Apocalipsa* 22, 13.

[562] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 377.

Dumnezeu omului: „...nimeni nu cunoaşte pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere”[563]. Ipostasul desăvârşit este Dumnezeu, singurul care viază în adevăr. În afara acestui principiu de viaţă făcător nu există nimic.

Monoteismul creştin este cu totul altceva decât henoteismul islamic. Treimea simplă, deofiinţă şi nedespărţită descoperă o ordine specială. Aceasta implică simultan o identitate absolută şi o absolută distincţie. Dogma trinitară ne indică trei „momente” ale Fiinţei dumnezeieşti: Ipostasul (sau Persoana), Esenţa (sau Firea) şi Energia.

Cu toate acestea, afirmă în paralel şi identitatea Ipostasului şi a Fiinţei, pe de o parte, şi identitatea Fiinţei şi a Energiei, pe de alta. Iar această identitate este de aşa natură încât fiecare dintre cele trei „momente” rămâne ireductibil celorlalte două[564].

Prima antinomie conţinută în dogma Treimii este identitatea absolută a Persoanei cu Fiinţa. Fiecare Ipostas al unicului Dumnezeu Treimic se identifică absolut cu esenţa divină. Pe când în henoteismul islamic sau chiar în cel al Vechiului Testament, identitatea fiinţei şi a ipostasului se poate concepe uşor, ea reprezintă o antinomie extremă în creştinism. Aici, principiul ipostasului nu ar putea fi redus la fiinţă, în virtutea Tri-unităţii.

Unitatea dintre conştiinţa de sine personală şi fiinţa lui Dumnezeu este absolută. Aşa cum subliniază Părintele Sofronie în modul lui caracteristic, „în afara Ipostasurilor, nu există Esenţă: nici Persoana abstractă în afara Esenţei. Esenţa nu este mai adâncă sau mai întâi de Persoană; dar nici Persoana nu premerge Esenţei”[565]. Invocarea fai-

[563] *Matei* 11, 27.

[564] *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, p. 80.

[565] *Ibidem*, p. 80.

mosului citat din Sfântul Grigore Palama – „nu Cel ce este provine din esenţă, ci esenţa provine din Cel ce este”[566] – pentru a spune că ipostasul devansează esenţa este lipsită de întemeieri teologice. O asemenea afirmaţie denotă o proiecţie a categoriilor gândirii umane asupra Dumnezeului Treimic. Gândirea umană nu îşi poate imagina o fiinţă personală fără devenire, nu poate concepe o esenţă drept realitate absolută, fără ca aceasta să determine în vreun fel auto-destinarea persoanei. Însă, în Dumnezeu, ipostasul şi esenţa sunt *una*.

Apoi Părintele Sofronie adaugă o formulă îndrăzneaţă şi nemaiauzită: „Ipostasul este un «pol», un «moment» al fiinţei simple şi una, unde Esenţa este celălalt «moment»”[567]. Caracterul treimic atestă faptul că, şi în Dumnezeire, fiecare ipostas viază în comuniune cu alte ipostasuri. Fiecare Ipostas, continuă Părintele Sofronie, este Dumnezeu desăvârşit, deoarece el poartă în sine întreaga deplinătate a Fiinţei dumnezeieşti, o are în mod absolut şi este, în consecinţă, „dinamic” egală Tri-unităţii. Urmează că fiecare Ipostas este pe deplin identic celorlalte două Ipostasuri ale Sfintei Treimi şi, pe de altă parte, această perfectă identitate nu micşorează cu nimic unicitatea fiecărui Ipostas[568].

În afara antinomiei identităţii şi a distincţiei dintre ipostas şi esenţă, dogma trinitară ne pune înainte alte antinomii, precum aceea care prezintă identitatea absolută şi distincţia dintre esenţă şi energie, sau dintre energia divină necreată şi firea omenească creată. Astfel, esenţa şi energia nu se confundă, ci desemnează două „momente” perfect distincte în Fiinţa dumnezeiască, pentru că esenţa

[566] Sf. Grigorie Palama, „Lista absurdităţilor ce rezultă din premisele filosofului Varlaam, tratatul al treilea contra celor de al doilea” vol. I, ed. Sygramata par P. Christou, Thessalonic, 1962, p. 666; 3, 2, 12.

[567] *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită* , p. 81.

[568] *Ibidem*, p. 82.

este absolut transcendentă în raport cu lumea creată, pe când energia poate fi cunoscută şi comunicată. Pe de altă parte, unirea dintre energia necreată a lui Dumnezeu şi firea umană creată nu o transformă pe aceasta în fire dumnezeiască deoarece, potrivit dogmei calcedoniene, Hristos este un ipostas „în două firi”[569].

Biserica, în modul ei de existenţă după chipul Sfintei Treimi, prezintă şi ea în fiinţa ei caracterul antinomic al celor trei „momente”: persoana, esenţa şi energia. În Biserică vedem persoanele, firea şi faptele care trebuie să devină identice în desăvârşirea ultimă a fiinţei umane[570]. Aşa după cum, în Treime, fiecare ipostas este purtător al deplinătăţii absolute a Fiinţei divine, aşa şi în existenţa noastră umană, fiecare ipostas trebuie, în desăvârşirea lui supremă, să devină purtător al întregii deplinătăţi divino-umane.

Omul, ca fiinţă creată „după chipul lui Dumnezeu”, este un ipostas potenţial. Principiul lui ipostatic este unul duhovnicesc, este „omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa podoabă a duhului blând şi liniştit, care este de mare preţ înaintea lui Dumnezeu”[571]. În Biserică, omul este chemat să devină prin har ceea ce Dumnezeu este prin fire[572]. Diferenţa dintre Dumnezeu şi om nu va rămâne în veşnicie decât în raport cu Esenţa şi nu cu ceea ce priveşte slava şi „conţinutul” vieţii dumnezeieşti. Când reducem dimensiunile Descoperirii dumnezeieşti privitoare la fiinţa omenească excludem tocmai posibilitatea de a ajunge la *adevărata pocăinţă*. O asemenea atitudine nu este o dovadă de smerenie, ci o greşeală şi chiar un mare păcat. „[...]

569 *Ibidem*, p. 84.

570 *Ibidem*, p. 111.

571 *I Petru* 3, 4.

572 Maxim Mărturisitorul, *Către Talasie* 61, PG 90, 44D: „Tot ceea ce Dumnezeu este, va fi şi omul îndumnezeit prin har, fără de identitatea potrivit esenţei”.

prin faptul că se socotesc pe sine mai prejos decât Hristos, scrie Părintele Sofronie, oamenii în realitate (să nu vă pară aceasta o exagerare) refuză a-I urma pe Golgotha”[573].

Persoana nu se descoperă prin opoziția față de un „non-eu”. Având dragostea drept trăsătură esențială, ea înglobează lumea întreagă, este unitatea *ad intro* a tot ceea ce există[574]. Ca și în Dumnezeu, în om ipostasul este un principiu care percepe infinitul; de aici rezultă că, după modelul ipostasului divin, ipostasul uman perfect este „dinamic” egal cu umanitatea multi-ipostatică, fără ca prin aceasta să îi fie micșorată în vreun fel unicitatea. Totuși, rar este dat omului să facă experiența ipostasului în această lume: aceasta este dăruită atunci când omul ajunge să se roage pentru lumea întreagă ca pentru sine însuși, potrivit poruncii: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți”[575].

Părintele Sofronie mărturisește că, în rugăciune, „existența mea atât s-a dilatat încât atingea și iadul și Împărăția”[576]. Rugăciunea este „o lucrare nesfârșită”[577], este actualizarea continuă a principiului ipostatic. Ea conduce omul către arhetipul său, dezvăluie în el chipul Fiului Tatălui, al lui Hristos. Descoperirea acestui chip aprinde în el dorința de a se asemăna cu Hristos. Omul suferă de o durere paradoxală care îl îndreaptă către nesfârșirea dumnezeiască. Atunci când omul se smerește până la cea mai de jos limită a părerii de sine, Dumnezeu, Părintele din parabola evanghelică, vine să îl îmbrățișeze[578].

---

573 *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, p. 107.

574 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 281.

575 *Matei* 22, 39.

576 *Despre rugăciune*, p. 36 (n. tr.).

577 *Ibidem*, p. 5.

578 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 61.

Dumnezeu este iubire[579]. „Îndrăznesc să adaog: Dumnezeu este *Smerenie*"[580] scrie Părintele Sofronie. Smerenia lui Dumnezeu, de neconceput, absolută şi incomparabilă, este atributul iubirii sale fără margini. Această iubire chenotică este caracteristica fundamentală a vieţii dumnezeieşti, în virtutea căreia unitatea Persoanelor Sfintei Treimi este absolut totală, ceea ce se exprimă în teologie prin conceptul de „perihoreză". Iubirea divină este miezul Fiinţei de dinainte de veci. Iubirea lui Hristos dezvăluie taina iubirii Tatălui, iar Sfântul Duh viază din aceeaşi iubire care odihneşte în Tatăl.

Descoperirea lui Dumnezeu în lume ne arată iubirea Sa, participarea la iubirea dumnezeiască duce la cunoaşterea lui Dumnezeu. Cu cât participăm mai mult la iubirea lui Dumnezeu, cu atât Îl cunoaştem mai bine. Şi cu cât Îl cunoaştem mai bine, cu atât Îl iubim mai mult. Revelarea Dumnezeului personal sau ipostatic este ultima etapă a descoperirii divine. Când aceasta este oferită omului, când el ajunge la cunoaşterea unui Dumnezeu personal, păşeşte la rândul lui pe calea cea bună pentru actualizarea principiului său ipostatic.

Principiul ipostatic se realizează în comuniunea de iubire, al cărei temei este a se oferi pe sine de bună voie persoanei iubite. Omul lucrează cu principiul său ipostatic atunci când se raportează la arhetipul lui, la Logosul lui Dumnezeu şi la aproapele său, care e imaginea Lui; atunci când omul îşi caută interesul şi sinele adevărat în persoana lui Hristos, Care este aproapele şi Dumnezeul său: „nu căuta ale tale, ca să afli ale tale" spunea Sfântul Ioan Gură de Aur, „căci cel ce caută ale sale, nu află ale sale […] fiindcă folosul său propriu zace în folosul aproapelui, şi al

[579] *I Ioan* 4, 8.

[580] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 36.

acestuia în al celuilalt”[581]. În aceasta constă sensul supunerii reciproce la care sunt chemaţi creştinii în numele lui Hristos[582], ca şi înţelesul ascultării călugăreşti.

Ascultarea ca supunere este necesară nu doar către Dumnezeu, ci şi către aproapele. Bineînţeles că ascultarea poate lua diferite forme, după maturitatea duhovnicească a credinciosului: la început poate fi o supunere pasivă faţă de părintele duhovnicesc, pe când în forma sa desăvârşită ea este o mişcare activă din partea celui care face ascultare, ducând la lărgirea inimii acestuia şi la îmbogăţirea sufletului său. În afara ascultării, omul rămâne prizonierul propriului egocentrism şi nu îşi poate împlini principiul ipostatic.

Dimpotrivă, prin ascultarea desăvârşită omul se eliberează de egocentrism şi îşi zideşte ipostasul găsindu-l în persoana aproapelui. Făcând ascultare deplină faţă de ceilalţi, omul se înalţă din planul psihologic în cel ontologic, contemplă unitatea neamului omenesc şi îşi iubeşte aproapele ca pe sine însuşi. Nu îl iubeşte doar ca pe sine însuşi, ci îl iubeşte fără să îl despartă de sine însuşi. Din acel moment nu mai trăieşte diversele situaţii umane doar ca pe nişte incidente particulare, ci şi ca pe nişte evenimente cu deschidere universală. Ia parte la suferinţa omenirii, dobândeşte experienţa iadului şi se dedică spontan rugăciunii pentru lumea întreagă. Abia atunci poartă rugăciunea în ea lumea întreagă, abia atunci devine ea ipostatică, după asemănarea rugăciunii lui Hristos în Ghetsimani.

---

581 *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei Întâi către Corintheni a celui între sfinţi părintelui nostru Ioan Hrisostom, Arhiepiscopul Constantinopolului*, traducere din limba ellină de Arhim. Theodosie Athanasie, Egumenul Mănăstirii Precista Mare din Roman, Bucureşti, 1908, ediţie revizuită de Constantin Făgeţean, Editura Sophia, Bucureşti, 2005, p. 350.

582 *Efeseni* 5, 21.

„Hristos este măsura tuturor lucrurilor”[583] scrie Părintele Sofronie. El este faptul fără de început al Fiinţei. El este Cel care „ne-a descoperit taina Fiinţei celei dintâi; Taina Aceluia care a fost «în început»: Trei, necontopiţi unul într-altul, sunt sau poate, mai bine zis, *este Fiinţă Una*, ba chiar simplă; căreia cu toate acestea nu îi este contrarie felurimea «deosebirilor». Gândirea noastră discursivă nu coincide cu datele Descoperirii. Şi Domnul nu a încercat peste măsură a lămuri această Taină, însă ne-a arătat calea pe care să ajungem fiinţial la Fiinţa cea mai nainte de veci: este calea poruncilor Sale”[584].

Pe Dumnezeu nu Îl putem aborda discursiv, ci existenţial. Singura cale care duce la cunoaşterea şi înţelegerea lui Dumnezeu este aceea a păzirii poruncilor. Acestea descoperă Fiinţa divină şi poartă în ele mărturia originii lor dumnezeieşti. Hristos spune „de vrea cineva să facă voia Lui, va cunoaşte despre învăţătura aceasta dacă este de la Dumnezeu sau dacă Eu vorbesc de la Mine Însumi”[585]. Prin păzirea poruncilor, personalitatea omului dobândeşte o nouă dimensiune şi se deschide lui Dumnezeu. „Poruncile lui Hristos, subliniază Arhimandritul Sofronie, sunt exprimate în cuvinte puţine şi simple dar, în chip minunat, urmarea lor duce la aceea că duhul nostru se deschide prin porunca iubirii într-o sete chinuitoare de a cuprinde «tot ceea ce este ceresc şi pământesc»”[586].

Cunoaşterea omului de către Dumnezeu şi a lui Dumnezeu de către om se împlineşte în iubire. Iubirea transmite viaţa celui care iubeşte persoanei iubite. Astfel se construieşte comuniunea de dragoste, în care persoana

---

583 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 234.

584 *Ibidem*, pp. 314-315.

585 *Ioan* 7, 17.

586 *Despre rugăciune*, p. 75.

iubită devine ființa celui care iubește. Această iubire chenotică, în care culminează împlinirea poruncilor, conduce credinciosul la desăvârșire. Drumul chenozei este calea cea strâmtă la care Hristos îl cheamă pe om. Încercarea este grea, dar indispensabilă pentru desăvârșirea lui. După cum scrie Părintele Sofronie, sub formă de aforism „deplinătatea deșertării premerge deplinătății desăvârșirii”[587], sau, „în căderea noastră, arderea anticipează luminarea și nu invers”[588].

Iubirea este conținutul esențial al ipostasului, ea înalță mintea omului către veșnicie și îi deschide inima până la nesfârșit, „îi dă bucuria de a îmbrățișa . . . întreaga lume”[589]. „Tot omul”, spune Părintele Sofronie, „«întregul Adam» este ființa mea”[590]. Precum cele Trei Persoane ale Dumnezeirii sunt *un* Dumnezeu Tri-ipostatic, miliardele de persoane ale omenirii devin un om multi-ipostatic. Acesta este înțelesul rugăciunii Domnului: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una”[591]. De-a lungul existenței noastre pământești, această unitate este trăită în rugăciunea pentru lumea întreagă, pentru Adamul întreg.

Introdus într-o asemenea rugăciune prin harul Duhului Sfânt, omul transcende temporalitatea, gustă din veșnicie, experiază ceea ce se numește „timpul liturgic”: eliberarea de limitele timpului relativ, legătura prezentului cu trecutul și cu viitorul, proiecția prezentului într-o veșnicie adimensională. În sfârșit, în această rugăciune omul trăiește taina Tri-unimii cu toată ființa sa, are experiența deofiin-

587 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 71.

588 *Despre rugăciune*, p. 6.

589 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 304.

590 Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din Duh*, trad. din limba franceză de ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2011, p. 22.

591 *Ioan* 17, 21.

ţimii neamului omenesc. Adamul întreg devine un singur Om-Omenire[592].

Omul este şi rămâne un ipostas creat, dar în calitate de chip al lui Dumnezeu, este la rândul lui un centru universal. Totul se împlineşte în om şi pentru el. Acest lucru este exprimat, în parte, în starea de „pomenire a morţii", în care omul îşi trăieşte în duh moartea ca pe o catastrofă cosmică: în el însuşi şi pentru el însuşi, cu moartea sa moare totul, chiar şi Dumnezeu. Cu toate acestea, caracterul negativ al acestei experienţe se transformă în experienţa pozitivă a învierii sufletului în clipa în care lumina dumnezeiască face să se nască în el rugăciunea „pentru întregul Adam"[593].

În ziua de astăzi, biologia ne învaţă că fiecare celulă umană conţine omul întreg, că toate informaţiile necesare pentru dezvoltarea şi funcţiile organismului său sunt cuprinse în ea. Teoria clonării se sprijină tocmai pe acest fapt. Aşa cum fiecare crenguţă de trandafir poate reproduce trandafirul întreg, fiecare celulă a unui organism poate, teoretic – şi chiar practic, în cazul organismelor inferioare – să reproducă tot organismul. Fiecare om este o celulă a omenirii, conţine umanitatea întreagă: deţine toate informaţiile pentru binele şi pentru răul acesteia. Fiecare urmaş al lui Adam este o replică a acestuia şi cuprinde în el întregul Adam. Astfel înţelegem mai lămurit şi participarea noastră la păcatul strămoşesc.

Nu suntem vinovaţi de păcatul lui Adam, însă, cu toate acestea, luăm parte la stricăciunea şi la moartea pe care acest păcat le-a adus în firea noastră. Păcatul lui Adam a fost că s-a despărţit de Dumnezeu şi de aproapele: „Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din

---

592 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 286.

593 *Ibidem*, p. 308.

pom şi am mâncat”[594]. „Adam s-a lepădat de răspundere punând vina asupra Evei şi a lui Dumnezeu Care îi dăduse acea femeie, rupând astfel unimea Omului şi unirea sa cu Dumnezeu”[595]. Iată faptul care se repetă de fiecare dată când ne separăm de aproapele şi de Dumnezeu! Toate celelalte păcate rezultă din această separare, care nu este decât o altă faţă a egoismului şi a refuzului lui Dumnezeu.

Mântuirea omului constă în faptul că se mântuieşte de păcat, în speţă, de păcatul strămoşesc, care cauzase această dublă separare. Aşadar, îndoita poruncă a iubirii, care presupune întregul învăţăturii mântuitoare a Legii şi a Profeţilor, vizează suprimarea acestei duble rupturi: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău. Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi”[596].

Calea care duce la mântuirea de păcatul strămoşesc şi la restaurarea unităţii cu Dumnezeu şi cu aproapele nostru este calea cea strâmtă „care duce la viaţă”[597]. Este calea desăvârşirii omului ca persoană după chipul şi asemănarea Dumnezeului Treimic: calea actualizării principiului personal.

---

594 *Facere* 3, 12.

595 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 131.

596 *Matei* 22, 37-39.

597 *Matei* 7, 14.

PORUNCILE LUI DUMNEZEU ŞI LIBERTATEA OMULUI[598]

Arhimandritul Simeon

I. Libertatea tragică

A. La om, instinctul de libertate este înnăscut

Cu toţii ne dorim libertatea. Este una dintre năzuinţele fundamentale ale omului, care merge chiar şi dincolo de căutarea binelui material, până şi cu preţul vieţii. Oamenii sunt adeseori gata să îşi verse sângele pentru libertatea patriei lor, pentru cea a ţării lor ameninţate de cotropitori, sau pentru a schimba un regim politic prea opresiv. Suntem gata să murim pentru libertate.

Acest instinct fundamental al omului, această dorinţă de libertate este legată de *chipul lui Dumnezeu* care se găseşte în fiecare om. Dumnezeu a creat omul după chipul Său şi după asemănarea Sa, or Dumnezeu este prin excelenţă liber. Libertatea este unul dintre atributele Lui esenţiale şi aproape unul dintre numele Sale. Dacă Dumnezeu este Iubire, se poate spune şi că Dumnezeu este Libertate. L-a făcut pe om după chipul Său, aşadar liber, iar acest in-

[598] Conferinţă rostită cu prilejul celei de-a zecea Întâlniri a Asociaţiei Sfântul Siluan Athonitul, la Crét-Bérard, în 11 octombrie 2003 şi publicată în revista *Buisson Ardent* nr. 10/2004, pp. 172-185.

stinct de libertate se găseşte în adâncul omului, chiar şi în condiţia sa decăzută, în despărţirea sa de Dumnezeu. Bineînţeles că acest chip este acoperit de un văl care îl ascunde şi că omul nu ştie prea bine în ce rezidă această libertate; intuiţia sa profundă o simte, dar o caută, de multe ori, acolo unde nu este şi atunci se îndepărtează de ea.

Afirmarea solemnă a faptului că omul este liber se găseşte în *Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului*, elaborată în 1793, după Revoluţia franceză, la Convenţia naţională. Textul spune următoarele: „Drepturile naturale şi imprescriptibile ale omului sunt egalitatea, libertatea, siguranţa, proprietatea". Aşadar, pe plan politic şi de drept, această libertate umană este proclamată solemn, deoarece este considerată ca făcând parte din însăşi natura omului. Cu toate acestea, trebuie să constatăm că adesea libertatea şi egalitatea sunt incompatibile. Acolo unde este libertate, ia fiinţă un regim de inegalitate, iar acolo unde se vrea ca egalitatea să domnească, libertatea este suprimată. Exemplele acestor deviaţii sunt bine cunoscute.

Pe frontispiciile primăriilor din Franţa este înscrisă deviza „Libertate, Egalitate, Fraternitate". Succesiunea este oricum mai adecvată, deoarece în ea este inclusă şi frăţietatea, împrumutată cu siguranţă din creştinism, care permite, teoretic, ca egalitatea şi libertatea să coexiste.

B. Libertatea este ambiguă

Instinctul de libertate este prezent în conştiinţa omului, însă libertatea este ambiguă. Este darul cel mai de preţ al omului, dar poate fi folosită (tocmai din cauză că este liberă) atât pentru mântuirea cât şi pentru pieirea noastră. „Avem în mâini o armă de temut: libertatea. Cu ajutorul ei putem fi mântuiţi sau distruşi. Dumnezeu l-a creat pe om

şi i-a dat libertatea. Nu s-a gândit că ar fi mai bine să nu fi făcut asta, pentru cazul în care omul ar folosi-o pentru a se nimici pe sine. [...] Chiar dacă omul foloseşte această armă împotriva lui însuşi, merită să o aibă, pentru că libertatea este caracteristica lui Dumnezeu Însuşi"[599]. Dumnezeu nu a vrut să îl lipsească pe om de libertate, cu toate riscurile pe care această decizie le implică.

Tema libertăţii omului este omiprezentă în creaţia lui Dostoievski, mai cu seamă în *Fraţii Karamazov*, mai precis în poemul „Marele inchizitor". Acesta discută cu Iisus, care îi este prizonier. Inchizitorul nu împărtăşeşte ideea că libertatea ar fi darul cel mai preţios pe care Dumnezeu l-a oferit omului şi Îi reproşează lui Iisus că nu a venit să restrângă libertatea oamenilor, ceea ce mai degrabă le-ar fi uşurat viaţa. Iată ce spune: „[...] nu există ceva mai ademenitor pentru el [pentru om – n.tr.] decât libertatea conştiinţei, dar în acelaşi timp nu există ceva mai cumplit! [...] În loc de a căuta să le zălogeşti libertatea, tu le-ai sporit-o şi mai mult, aruncând pe veci chinuitoarea ei povară asupra împărăţiei sufletului omenesc"[600]. Aşadar sarcina Bisericii ar fi de a-l uşura pe om de povara libertăţii, care îl zdrobeşte!

La rândul lui, Părintele Sofronie reia aproape acelaşi discurs, dar dintr-o cu totul altă perspectivă: „Darul libertăţii ne depăşeşte. Nu o putem duce, dar suntem răspunzători în faţa lui Dumnezeu şi a aproapelui nostru. Fără această libertate nu putem vieţui, dar ea ne depăşeşte. Nu o putem duce. [...] Însă în ciuda a tot, Biserica propovăduieşte în continuare această libertate nedeterminată de ce sau cine este, pentru că altfel nu am fi cu adevărat *oameni*"[601].

[599] Ioannis Zizioulas, *Omilia* din 9 februarie 2003 (nepublicată).

[600] F.M. Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, vol. I, Partea a doua, Cartea a V-a, traducere de Ovidiu Constantin şi Isabella Dumbravă, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 455.

[601] Cuvântarea către obşte 14 (nepublicată) – n.a.

C. Libertatea omului este aservită

Libertatea omului este după chipul celei a lui Dumnezeu, fără a fi aceeaşi libertate, deoarece aceea a lui Dumnezeu este absolută. Numai Dumnezeu este autonom în sensul propriu al cuvântului (din rădăcina greacă: a fi propria lege pentru sine însuşi). Dumnezeu are o libertate absolută, doar El este în acest sens, autonom. Dimpotrivă omul nu are decât o libertate relativă, limitată. Libertatea sa nu este absolută, ea depinzând de Dumnezeu, de la Care a primit-o. S-ar putea spune că, dacă Dumnezeu este autonom, omul este heteronom. Această libertate comportă două aspecte: primul, acela de a fi *liber să*, înseamnă a ne elibera de legături care ne înrobesc; al doilea, acela de *a fi liber pentru ceva*, este libertatea interioară. *Liber să* este o libertate din exterior, în schimb *liber pentru ceva* înseamnă a fi în măsură să împlinim propriile noastre elanuri interioare. Această expresie se regăseşte de mai multe ori la Stareţul Siluan, atunci când spune că trebuie să fim *liberi pentru* a ne ruga lui Dumnezeu cu o inimă curată. Această căutare a unei *libertăţi pentru*... este poate cea mai importantă din punct de vedere duhovnicesc. Dacă suntem în închisoare, nu suntem *liberi să* ne plimbăm, de exemplu, dar putem fi *liberi pentru* rugăciune, pentru a-L iubi pe Dumnezeu, pe aproapele etc.

Libertatea omului nefiind absolută, nu este decât relativă, deci are limite. Voi aminti rapid unele dintre aceste limite, examinând obstacolele de care se împiedică aspiraţia noastră către o libertate nelimitată, în viaţa noastră de zi cu zi.

1. Datele vieţii

În primul rând, sunt datele existenţei noastre. Nu am ales să mă nasc. Sunt limitat de datele existenţei care îmi sunt impuse. De pildă, sexul, vârsta, mediul şi epoca în care

am fost născut, capacităţile mele fizice şi intelectuale etc. Este limpede că pe acest plan suntem fiinţe limitate.

Intuim că aceste limite ar trebui să poată fi depăşite. Vrem să ne depăşim, să ne eliberăm de toate determinismele care vin împotriva aspiraţiei noastre la libertate. Omul vrea mereu să se depăşească, lucru ce îl distinge de animalul care este mulţumit cu soarta sa. Omul vrea mereu să treacă dincolo de limitele sale. Iar această intuiţie este corectă. Totuşi, constatarea limitelor noastre nu trebuie să meargă prea departe şi să ne conducă la ideea că am fi nişte fiinţe complet determinate de mediul exterior, aşadar că nu mai e „nimic de făcut".

Limitarea libertăţii noastre prin „datele existenţei" nu înseamnă că nu am avea puterea autodeterminării, că am fi pe de-a-ntregul jucăria forţelor din afara noastră. Din acest motiv nu acceptăm astrologia sau ideea unei fatalităţi care ne-ar apăsa şi că viaţa noastră ar fi programată dinainte pentru veşnicie, că nu am putea schimba nimic în viaţa noastră, pentru că totul ar fi fost deja scris undeva în stele sau aiurea. Nu suntem computere programate dinainte.

2. Cadrul vieţii

Circumstanţele exterioare pot să ne facă să trăim într-o ţară în care libertăţile individuale, ale cetăţeanului, să fie mai mult sau mai puţin restrânse, iar pe plan economic, lipsa noastră de libertate să fie evidentă: am vrea să facem o cheltuială sau alta, însă nu avem mijloacele pentru aceasta, iar uneori nici măcar pentru a ne îngriji de nevoile noastre. Suntem condiţionaţi şi de mediul ideologic şi cultural în care trăim şi din care împrumutăm cele mai multe dintre ideile pe care le avem, fără ştirea noastră.

3. Legile

Suntem înconjuraţi de o reţea de legi care ne limitează considerabil libertatea. Nu putem să facem o serie de lucruri care nu sunt neapărat rele, dar care sunt interzise de lege. Să dau un exemplu clar: codul rutier. Din punct de vedere moral nu este bine sau rău să conduci pe partea stângă sau dreaptă a drumului; în Anglia, după cum ştiţi, se conduce pe partea stângă şi constituie o infracţiune să conduci pe dreapta. Pe continent este invers. Aşadar, în sine, această regulă este neutră, dar constrânge: dacă nu ne conformăm, suntem amendaţi.

4. Celălalt

Libertatea mea mai este limitată şi de celălalt. Noi suntem limitaţi de celălalt: libertatea mea se opreşte acolo unde începe cea a celorlalţi. Celălalt este hotarul de care se izbeşte libertatea mea, fapt de multe ori resimţit drept un prilej de frustrare, de suferinţă – la limită – de chinuri. Când sunteţi blocaţi în trafic nu vă puteţi mişca, sunteţi înghesuiţi de ceilalţi. În sine, nu este ceva rău, dar, pe planul libertăţii care s-ar vrea absolută, este o constrângere. Un alt exemplu: vecinii gălăgioşi de deasupra, din imobilul în care locuiţi, vă limitează libertatea şi pot chiar să vă exaspereze. „Infernul sunt ceilalţi" a spus Sartre.

5. Propria persoană

În sfârşit, cel mai de temut obstacol în calea libertăţii noastre este propria persoană. Eu îmi sunt mie însumi cel mai mare duşman. Am în mine patimi şi goluri care îmi răpesc libertatea. Chiar dacă m-aş bucura de o libertate exterioară completă, golurile mele lăuntrice mi-ar răpi libertatea: un fumător care ar dori să se lase de fumat şi nu ar reuşi, de exemplu. Nu îl împiedică celălalt să se oprească

din fumat, ci, dimpotrivă, de multe ori acesta chiar îl încurajează. Sau, un alcoolic care nu reuşeşte să renunţe la băutură, sau drogatul care nu reuşeşte să se elibereze de dependenţa sa, în ciuda tuturor eforturilor. Alte robii, cele ale patimilor, sălăşluiesc în mine: patima banilor, dorinţa de stăpânire, lăcomia, patimile trupeşti cu tot alaiul lor, toate, lucruri care ar părea uşor de depăşit, dar care în practică se dovedesc extrem de greu de învins.

Adesea omul ar putea să acţioneze liber, dar nu vrea acest lucru. O descriere deosebit de sugestivă ne oferă scriitorul englez C. S. Lewis în *The Great Divorce* (Marele divorţ). Este povestea unor oameni care stau pe stradă la finele unei după-amiezi: deja se întunecă, totul e gri, o mulţime de persoane aşteaptă autobusul care întârzie şi se ceartă cine să intre primul. După ce au ajuns în autobus, se ceartă în continuare pentru cele mai bune locuri. Pe scurt, domneşte o atmosferă de gâlceavă, de rivalitate, de disperare... Autobusul se pune în mişcare, dar în loc să îşi urmeze traseul obişnuit, se ridică în văzduh asemeni unui avion. Cititorul îşi dă puţin câte puţin seama că nu este descrierea a ceva real, ci o ficţiune. Autobusul ajunge pe o pajişte, iar oamenii se bucură să poată ieşi în sfârşit. Treptat, îşi dau seama că fuseseră în iad şi că au ajuns într-un loc minunat, în care domnesc pacea şi liniştea. Nişte fiinţe luminoase le vin în întâmpinare, le vorbesc despre rai şi îi poftesc acolo. Se înfiripă un dialog între cei care au ieşit din infern şi aceşti mesageri ai paradisului, care îi invită să îşi urmeze drumul spre cer. Conversaţiile evoluează într-o manieră perfect normală, ca discuţiile pe care le purtăm în fiecare zi. În sfârşit, împotriva a ceea ce am putea presupune, însă într-un mod aparent liber şi logic, cei care au ieşit din vehicul răspund: „Mă scuzaţi, dar cred că ar trebui să iau autobusul deoarece acasă mă aşteaptă cutare sau cutare sarcină importantă". De pildă, printre ei

se află un episcop care vrea să se întoarcă pentru că trebuie să își pregătească o predică pentru Vinerea Mare. Un altul este un pictor care aspiră să redea nevăzutul văzutului, flacăra lucrurilor, cum ar veni. Acesta întreabă: „Dar dacă vin în rai, voi mai putea continua să pictez aceste lucruri?". Solul raiului îi răspunde: „Dar nu va mai fi nevoie, pentru că acolo toată lumea vede această lumină, nu va mai trebui să o arăți prin tablourile tale". Pictorul răspunde: „Da, însă în orice caz, cred că prefer să mă întorc și să continui să pictez". Astfel, într-o mulțime de situații tipice, oamenii preferă în cele din urmă iadul. Autorul a avut o intuiție extraordinar de profundă: nu suntem condamnați la iad, noi înșine îl alegem, ne lăsăm ispitiți de el fiindcă nu vrem să facem sacrificiile care ne-ar permite să scăpăm de acolo pentru a intra în rai, deci a fi liberi. Suntem fascinați de idolii la care ținem și care ne țin prizonieri.

6. Gândurile pătimașe

Îndărătul acestei alienări, căreia eu însumi îi sunt atât autor cât și victimă, se află parcă o putere care mă depășește, căreia nu îi pot rezista. Sunt ca o marionetă mânuită prin intermediul unor fire mișcate de o mână nevăzută. Cei care țin firele sunt demonii. De cele mai multe ori, ei nu lucrează în noi în mod direct, ci prin ceea ce numim *gânduri*. Aceste gânduri pătimașe, pe care le iau drept ale mele, au într-adevăr un substrat psihologic sau intelectual care îmi aparține, care însă conține înăuntrul său o otravă care nu mai e a mea, ci vine de la duhurile întunericului. Pentru a înțelege acest atac al unei energii ostile asupra ființei noastre lăuntrice putem folosi imaginea unei armate care atacă o altă țară, iar noi suntem această țară. Atacatorul și-a îmbrăcat soldații în uniformele țării pe care vrea să o invadeze. Când acești soldați străini sosesc, sunt

îmbrăcaţi precum soldaţii ţării mele. Nu îi recunosc ca fiind invadatori, dar îi primesc cu entuziasm pentru că par binevoitori. Şi iată că drama începe să se ţească, iar eu cad în plasa diavolului. Cea mai mare şiretenie a diavolului este să ne facă să credem că nu există: făcându-se nevăzut reuşeşte să fie cel mai eficient! „Am trecut prin războaie înspăimântătoare, trăim o epocă de violenţe şi de violentări ale conştiinţelor fără precedent; şi iată-ne ca în pântecele unui monstru, pe jumătate mistuiţi, discutând despre el potrivit unei viziuni dintre cele mai grosiere şi mai naive, sub pretextul că – la drept vorbind – nu îl mai vedem”[602].

D. Dramele libertăţii

1. Antigona

Între intuiţia noastră, instinctul nostru de libertate şi constrângerile exterioare care ne apasă se iscă un conflict. În istoria literaturii, avem bine cunoscutul exemplu al Antigonei. Fiica lui Oedip, Antigona, simte în inima ei o lege spirituală care o împinge să încalce ordinul unchiului său Creon, regele Tebei, care interzicea îngroparea lui Polinice, fratele său mort în bătălie în timp ce ataca Teba. Era deja mort, însă pentru a face această moarte şi mai înspăimântătoare, Creon poruncise ca trupul lui să nu fie îngropat. Antigona este gata să încalce ordinul şi să îşi înmormânteze fratele, simţindu-se chiar mândră de gestul ei: „E-aşa frumos să mori cu sufletu-mpăcat! […] Şi sfântă-i vina ce m-apasă”[603]. Este închisă, iar acolo, în acea temniţă, se sinucide. În fond, sinuciderea ei este în van, fiindcă Creon

[602] Jil Silberstein, *La Promesse et le pardon*, Éd. L'Âge d'Homme, Lausanne 1986, p. 48.

[603] Sofocle, *Antigona*, Colecţia: Lyceum, traducere de George Fotino, Editura Albatros, Bucureşti, 1979, p. 9.

cedase în cele din urmă și hotărâse să îngăduie înmormântarea lui Polinice. Tot atunci, un alt frate al Antigonei se sinucide, ca de altfel și soția lui Creon, Euridice. La sfârșitul acestei tragedii, Creon este înconjurat de cadavre. În cazul Antigonei, avem de-a face cu emoționanta revoltă a libertății umane care înfruntă o putere tiranică. Această revoltă împotriva puterii lui Creon ilustrează intuiția că există ceva ce nu se reduce doar la natură: persoana. Antigona este o anticipare păgână a concepției creștine a persoanei, deci a libertății. Însă revolta ei nobilă este tragică, deoarece nu izbutește să schimbe cursul evenimentelor, ci sfârșește într-o baie de sânge.

2. Ivan Karamazov

O altă formă de afirmare a libertății este a spune că totul este permis. Însă pentru aceasta este nevoie ca Dumnezeu – Care este perceput drept principala piedică în calea libertății omului, drept dușmanul omului – să fie îndepărtat. „[...] oamenii doresc să vieţuiască după voia lor şi de aceea spun că Dumnezeu nu este", scria Stareţul Siluan[604]. Acesta este și demersul lui Ivan Karamazov: „[...] din moment ce nu există Dumnezeu, nici viață fără de moarte, omul nou poate totuși deveni omul-zeu. [...] va putea [...] să treacă fără nici o strângere de inimă peste opreliștile morale ce stăteau mai înainte în calea omului-rob. Cu atât mai mult cu cât pentru divinitate nu există legi!" Nici pentru omul care a luat locul lui Dumnezeu. „Oriunde m-aș duce eu, va fi loc de cinste. . . «Totul este permis» şi basta!"[605].

Libertatea absolută este facultatea de a-ți determina existența pe toate planurile, fără nicio dependență, nece-

604 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 383.

605 F. M. Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, vol. II, Partea a patra, Cartea a XI-a, *ed. cit.*, p. 494.

sitate sau limită impuse din exterior. Este libertatea lui Dumnezeu. Omul nu are o asemenea libertate. Pentru el, creat liber după chipul lui Dumnezeu, tentaţia este să vrea să îşi creeze propria existenţă, să se definească pe toate planurile prin el însuşi, să devină *prin el însuşi* egalul lui Dumnezeu, întrucât a nu primi decât ceea ce îţi este dat implică un sentiment de dependenţă. Tocmai acestei dependenţe a dorit Adam să i se sustragă, preferând să nu se supună lui Dumnezeu, Care îi spusese să nu mănânce din pomul cunoştinţei binelui şi răului, şi ascultând glasul şarpelui care îl asigura că „nu veţi muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (*Facere* 3, 4-5). În demersul său de auto-îndumnezeire şi pentru a atinge libertatea absolută, omul se va ciocni inevitabil de Dumnezeu, se va răscula împotriva Lui, Îl va nega. Această revoltă împotriva lui Dumnezeu Însuşi constă în faptul că omul, în mândria sa, crede că piedica din calea libertăţii sale este Dumnezeu.

3. Kirillov

Un alt exemplu al acestui conflict cu Dumnezeu îl avem în cazul lui Kirillov (unul dintre personajele romanului *Demonii*, al lui Dostoievski) care nu poate să conceapă că două voinţe pot coexista. „Dacă Dumnezeu există, atunci totul e în voia lui, şi din această voinţă eu nu pot ieşi. Dacă nu există, înseamnă că totul este în voinţa mea, şi eu sunt dator să-mi afirm voinţa supremă, absolut liberă"[606]. Iată raţionamentul lui Kirillov: „Timp de trei ani am căutat atributul dumnezeirii mele şi l-am găsit: atributul dumnezeirii

[606] F. M. Dostoievski, *Demonii*, traducere de Marin Preda şi Nicolae Gane, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1981, p. 771.

mele este Voinţa suverană, absolut liberă!”[607] (Ceea ce este oarecum corect, deoarece în om există într-adevăr ceva divin: chipul lui Dumnezeu). „[…] atributul dumnezeirii mele este Voinţa suverană, absolut liberă! Iată tot prin ce aş putea să-mi demonstrez, în punctul esenţial, nesupunerea şi totodată libertatea mea nouă înfricoşătoare. Pentru că este într-adevăr înfricoşătoare. Îmi pun capăt zilelor, ca să-mi afirm nesupunerea şi libertatea mea cea nouă, înfricoşătoare”[608]. Şi concluzionează: „Eu mă voi omorî negreşit [...] pentru că sunt *obligat* să-mi afirm voinţa suverană absolut liberă”[609]. Poate părea absurd, dar dacă privim îndeaproape vom vedea că în vremurile noastre comportamentul multor oameni reflectă, într-un fel sau altul, acest gen de raţionament.

E. Nihilismul contemporan

Spiritului timpului nostru nu îi este străină dorinţa de a lua locul lui Dumnezeu cu riscul unei sinucideri, fie ea şi colectivă, sau proclamarea faptului că totul este permis din moment ce Dumnezeu nu există. La 8 august 1945, la două zile după bombardamentul nuclear de la Hiroshima, Albert Camus scria în ziarul *Combat*, al cărui editorialist era: „Civilizaţia mecanică tocmai a ajuns la ultima treaptă a sălbăticirii ei: într-un viitor mai mult sau mai puţin apropiat va trebui să alegem între o sinucidere colectivă şi folosirea inteligentă a cuceririlor ştiinţifice”[610].

În setea sa luciferică de absolut, omul modern tinde să abolească orice limită: se impune pe sine ca singură şi

607 *Ibidem*, p. 774.

608 *Ibidem*, pp. 774-775.

609 *Ibidem*, p. 774.

610 Citat de J. -C. Guillebaud, în *Le Goût de l’avenir*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 106.

ultimă referinţă şi glorifică încălcarea limitei. Din aceasta din urmă se face o regulă, pentru a se ajunge repede la „totul este permis" al lui Ivan Karamazov, apoi la „totul este posibil" al tehnicii şi ştiinţei. „Individul, se spune, este emancipat, însă este şi orfan, groaznic de singur, ceea ce demonstrează deşertăciunea «absolutizării» autonomiei: individualismul absolut nu are nici un sens"[611].

II. Libertatea răstignită

A. Calea lui Hristos

Aşadar, libertatea este întotdeauna tragică? Situaţia este fără ieşire? Elementul tragic este absent din viaţa lui Hristos. În tragedie există întotdeauna un cadavru, şi totul se opreşte acolo. Cu toate acestea, există o oarecare asemănare exterioară – însă doar exterioară – între demersul lui Kirillov, care se sinucide pentru a-şi demonstra libertatea, şi acela al lui Hristos, însă, după conţinut, cele două sunt diametral opuse. Kirillov se omoară pentru a fura focul ceresc, dumnezeirea. Individul se absolutizează, se îndumnezeieşte prin sine însuşi şi doar pentru sine însuşi. Dimpotrivă, Hristos Se goleşte de dumnezeirea Sa, Se smereşte, după cum se spune în *Epistola către Filipeni* (2, 7) jertfindu-Se pentru mântuirea celorlalţi, supunându-Se Tatălui. Este contrariul absolut al lui Kirillov, care, într-un egocentrism absolut, dorea să ia locul lui Dumnezeu, pe când Hristos, în chenoza Sa, renunţă la dumnezeire pentru mântuirea celorlalţi.

În Ghetsimani, Hristos spune „Părinte, de voieşti, treacă de la Mine acest pahar. Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se

[611] *Ibidem*, p. 114.

facă" (*Luca* 22, 42). Paharul pe care Îl roagă pe Tatăl să îl îndepărteze, L-a condus pe Cruce, prin supunerea față de voia Tatălui. Caracterul liber al acestei jertfe este subliniat în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur unde preotul, chiar înainte de cuvintele de instituire a euharistiei, spune: „în noaptea întru care a fost vândut și *mai vârtos Însuși pe Sine S-a dat* pentru viața lumii, luând pâinea cu sfintele și preacuratele și fără prihană mâinile Sale…" și cele ce urmează. Pentru ce S-a dat Hristos? S-a dat de bună voie la moarte.

Pe cruce, Hristos este complet lipsit de libertate, este țintuit în cuie pe acel lemn și nu se mai poate mișca în nicio direcție. Însă aici e totul: este o cruce purtată *de bună voie*, așadar o victorie absolută a libertății asupra puterilor răului care Îl răstignesc, asupra puterilor diavolului. Agresiunea împotriva lui Hristos ar fi trebuit să fie încununată fie de neascultarea lui Hristos față de Tatăl și refuzul crucii, fie cu chemarea oștilor cerești sau pământești pentru a-i opri pe cei care veniseră să Îl aresteze. În cele două cazuri, Mântuitorul ar fi cedat ispitei diavolului și astfel nu ar fi rămas fără păcat. Dar Hristos, pentru dragostea ce le-o poartă celor care Îl răstignesc, Se roagă pentru ei: „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac" (*Luca* 23, 34).

Crucea este victoria aparentă a morții asupra Vieții, a Răului asupra Domnului Păcii, a urii asupra iubirii. Însă realitatea este cu totul alta: crucea lui Hristos este crucea biruitoare, care marchează înfrângerea diavolului, pentru că acesta a atacat nu un om păcătos (care i-ar aparține), ci pe Dumnezeu-Omul neprihănit. Urmarea nu întârzie să vină: nu cadavrul tragediei, ci învierea lui Hristos în biruința pascală asupra morții și a diavolului, după cum cântăm în troparul Paștilor: „cu moartea pre moarte călcând, și celor din morminte viață dăruindu-le!".

B. Roadele Învierii

Roadele acestei învieri sunt nenumărate, dar aş aminti unul singur: desfiinţarea fricii de moarte. Mărturisim învierea lui Hristos şi nădăjduim ca în El să participăm şi noi la ea. Dacă participăm la răstignirea Sa, sperăm să participăm şi la învierea Sa. Astfel, moartea şi-a pierdut boldul care este cauza sau izvorul tuturor păcatelor. În *Epistola către Romani* (5, 12), Sfântul Pavel scrie: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi au păcătuit în el". La originea păcatelor noastre se află starea noastră de muritori. Păcatul este o încercare disperată de a învinge moartea prin forţe proprii; ne îndreptăm spre idoli, punându-ne în ei nădejdea că vom scăpa de starea de muritori. Pe punctul de a ne îneca, ne agăţăm de nişte snopi de paie, de orice ne-ar putea da iluzia că suntem nemuritori. Însă, dacă nu ne mai este frică de moarte, moartea îşi pierde boldul şi astfel suntem eliberaţi de ceea ce ne împinge la păcat: singur acela este liber, căruia nu îi este teamă de moarte. De acum îşi poate iubi vrăjmaşii după modelul lui Hristos pe Cruce, pentru că nu mai este în stăpânirea morţii.

C. Iubirea de vrăjmaşi

1. Asemănarea cu Dumnezeu

Pe cruce, Hristos Şi-a manifestat libertatea iubindu-i pe cei care Îl răstigneau. La rândul lui, Stareţul Siluan subliniază: „Iată adevărata slobozenie: este cea în Dumnezeu şi care vine de la Dumnezeu". Pentru a fi liberi, trebuie să fim întru asemănarea lui Dumnezeu, precum El să iubim pe cei buni şi pe cei răi.

În Evanghelie, Hristos spune: „Iar vouă celor ce ascultaţi vă spun: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, faceţi bine celor ce vă urăsc pe voi [...] şi răsplata voastră va fi multă şi veţi fi fiii Celui Preaînalt, că El este bun cu cei nemulţumitori şi răi" (*Luca* 6, 27 şi 35). Prin efortul nostru ascetic şi cu ajutorul harului lui Dumnezeu putem deveni asemenea lui Dumnezeu în iubirea de duşmani şi tocmai prin aceasta, putem deveni asemenea Lui, Celui care este Iubire şi care îi iubeşte şi pe cei buni şi pe cei răi. Trebuie să ne eliberăm de această deformare moralizatoare, care ne face să ne închipuim că Dumnezeu nu îi iubeşte decât pe cei buni şi că, dacă vrem să fim iubiţi de către El, trebuie să facem fapte bune. Nu suntem mântuiţi prin faptele noastre bune, ci prin pocăinţă, deoarece suntem cu toţii păcătoşi. Nimeni nu poate pretinde să fie mântuit pentru că a făcut o faptă bună. Este învăţătura parabolei fiului risipitor: acesta a trăit cu adevărat o viaţă de păcat şi de desfrâu înainte să se întoarcă, pe când fratele său mai mare era un om integru, care păzise cu atenţie toate preceptele tatălui său. În starea sa de împietrire fariseică şi de autojustificare, refuză să intre la ospăţul pe care Tatăl (Dumnezeu) îl pregăteşte pentru noi toţi şi la care Fiul risipitor poate intra, prin pocăinţa sa.

2. Iubirea de vrăjmaşi ne manifestă libertatea

Prin iubirea de vrăjmaşi ne asemănăm cu Dumnezeu, Care îi iubeşte şi pe cei buni şi pe cei răi. Iubirea de vrăjmaşi este cea mai înaltă manifestare a libertăţii noastre. Doar atunci când ne iubim vrăjmaşii, comportamentul nostru nu mai izvorăşte din firea noastră căzută, ci din libertatea noastră. Dacă urmând impulsurile naturii noastre, îi iubim doar pe aceia care ne iubesc, suntem foarte departe de duhul lui Hristos, Care a spus: „dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată puteţi avea? Căci şi păcătoşii iubesc pe cei ce îi iubesc pe ei" (*Luca* 6, 32).

Comentând excepţionala insistenţă a Sfântului Siluan Athonitul asupra iubirii duşmanilor, Mitropolitul Ioannis Zizioulas explică: „Iubirea riguroasă este iubirea celui drept sau a celui care este vrednic să fie iubit [...] însă a iubi pe acela care nu este demn de aceasta înseamnă că iubim *liber*, fără vreun alt motiv, fără vreo obligaţie morală sau de dreptate”[612]. Iubirea de vrăjmaşi ne permite să ne măsurăm asemănarea cu Dumnezeu, asemănare care este, la drept vorbind, mântuirea, adică îndumnezeirea. Cum să ştim dacă ne apropiem de acest ţel? Ei bine, avem la dispoziţie un criteriu: „Îmi iubesc sau nu îmi iubesc duşmanii?”. Iubirea de vrăjmaşi este busola care ne permite să ne orientăm pe drumul către mântuire.

3. Răspuns la gestul lui Kirillov

Iubirea duşmanilor este cel mai radical răspuns care i se poate da lui Kirillov, dar şi cel mai paradoxal: prin ea, omul devine cu adevărat liber, aşa după cum Dumnezeu este liber. Unii resping ideea că trebuie să ne iubim vrăjmaşii, mulţi o acceptă, dar nu ajung la împlinirea ei, iar alţii o acceptă şi o împlinesc – aceştia sunt sfinţii. Siluan este unul dintre ei.

III. A ELIBERA LIBERTATEA

A. Poruncile Îl descoperă pe Dumnezeu

Chipul lui Dumnezeu în noi este întunecat de păcat. Nu ştim cum să ne orientăm, suntem asemeni lui Tom Degeţel pierdut în pădure, cu diferenţa că el avea nişte pietricele albe, care îl ajutau să îşi regăsească drumul. Pentru noi,

[612] Ioannis Zizioulas, *Omilia* din 11 iulie 2003. În *Buisson Ardent*, nr. 10/2004, pp. 5-8 (n. ed. fr.).

aceste mici pietricele sunt poruncile lui Dumnezeu: prin păzirea poruncilor lui Hristos şi cu ajutorul harului Sfântului Duh, putem să ne orientăm şi, puţin câte puţin, să restaurăm în noi chipul lui Dumnezeu. „Aceste porunci, care cuprind astfel de dispoziţii, sunt întocmai ca nişte borne şi indicatoare, aşezate pe drumul împărătesc, care duc pe călători la cetatea cea cerească”[613]. Părintele Sofronie crede că porunca lui Hristos nu este o normă etică, ci un izvor de viaţă dumnezeiască în sine. În starea noastră decăzută, suntem sfâşiaţi lăuntric, după cum o spune remarcabil Sfântul Pavel: „căci nu săvârşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc. […] Dar acum nu eu fac acestea, ci păcatul care locuieşte în mine” (*Romani* 7, 15 şi 17). Vorbeşte despre păcat ca despre o entitate aproape personală care trăieşte în noi şi care ne parazitează. Cum putem să scăpăm de această alienare şi să regăsim adevărata libertate? Maxim Mărturisitorul răspunde la această întrebare asigurându-ne că „Prin împlinirea poruncilor, mintea se dezbracă de patimi”[614]. Prin „porunci” trebuie înţeles, înainte de toate, acel rezumat al întregii Legi şi al Profeţilor, care spune să Îl iubim pe Dumnezeu din toată inima, din tot cugetul şi cu toată puterea noastră, iar pe aproapele nostru ca noi înşine (cf. *Marcu* 12, 30-31).

„În starea noastră de acum, porunca lui Hristos ne depăşeşte. Dacă o împlinim, ne pune în faţa unei foarte îmbucurătoare descoperiri: poruncile lui Dumnezeu nu sunt ceva din afară, ci revelarea lui Dumnezeu Însuşi”[615]. Noi, care ne aflăm într-o stare de necunoaştere şi de lipsă de

---

613 Sfântul Macarie Egipteanul, „Omilia XXVII”, 23, în *Omilii duhovniceşti*, PSB 34, traducere de pr. prof. dr. Constantin Corniţescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 223.

614 Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Capetele despre dragoste” I, 94, în *Filocalia* vol. II, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 66.

615 *Cuvântarea către obşte 12* (nepublicată) (n.a.).

iubire pentru Dumnezeu, am primit descoperirea că Dumnezeu ne dăruieşte din Sine în Evanghelie, dar şi că Se revelează prin poruncile Sale; or, Dumnezeu nu porunceşte ceva ce i-ar fi străin. Altfel spus, poruncile Lui descoperă cum este El Însuşi. Din moment ce noi suntem făcuţi după chipul Său, păzirea poruncilor pe care ni le-a dat nu poate decât să restaureze sau să contribuie la restaurarea acestui chip, iar aceasta înseamnă să devenim aşa cum este El, să împlinim asemănarea cu El.

B. Poruncile lui Dumnezeu şi libertatea

Nu există discordanţă între poruncile lui Dumnezeu şi Dumnezeu Însuşi, după cum nu există nici între poruncile lui Dumnezeu şi firea noastră profundă, deoarece suntem creaţi după chipul Lui. Între poruncile lui Dumnezeu şi om apare o discordanţă doar acolo unde domneşte păcatul, acolo unde există un conflict, o rezistenţă şi uneori chiar o revoltă împotriva lui Dumnezeu.

Calea pentru eliberarea libertăţii noastre înrobite de păcat este asceza. De aceea, Sfântul Siluan spune că „pentru a deveni liber, trebuie să te «legi» pe tine însuţi pe de-a-ntregul". Pentru a fi liber, trebuie să te legi, ce paradox! La drept vorbind, ceea ce trebuie să legăm în noi sunt patimile. Dacă nu avem posibilitatea să împlinim voia lui Dumnezeu fără ajutorul Lui, o avem totuşi pe aceea de a tinde spre, de a dori această eliberare. Sfântul Macarie Egipteanul spune: „Pentru că firea noastră este capabilă şi de bine şi de rău, iar puterea potrivnică (poate doar să) îndemne, dar nu să şi forţeze (la săvârşirea răului). Prin urmare, tu ai libertatea să te apleci de partea de care voieşti"[616] […] „Atunci,

[616] Sfântul Macarie Egipteanul, „Omilia XXVII", 10, în *Omilii duhovniceşti*, ed. cit., p. 218.

însă, când tu din nou te apropii, cu voinţa ta, de Domnul, tu îndemni harul ca iarăşi să te cerceteze”[617]. De bună seamă că nu putem împlini voia lui Dumnezeu doar prin puterile noastre, dar putem să dorim să o împlinim, iar când Dumnezeu vede că vrem să urmăm voii Lui, El vine în ajutorul nostru dându-ne darul harului Său.

Un mare sfânt din pustia Egiptului, Avva Isaia din Sketis, explică cum se face că firea noastră umană a pierdut starea sa naturală de slavă şi ne spune ce trebuie să facem pentru a o regăsi: „[…] când l-a făcut Dumnezeu pe om, l-a lăsat în rai, având simţirile sănătoase şi stăruind în ceea ce îi era firesc; dar când a ascultat de înşelătorul lui, s-au strămutat toate în ceea ce e contrar firii; atunci, simţirile lui au fost aruncate din slava lor. [...] deci cel ce voieşte să revină la cele ale firii să taie toate voile sale cele după trup, până îl statorniceşte pe om în cele conforme firii”[618].

Pierderea stării fireşti de slavă este moartea. Omul are un suflet, iar sufletul sufletului său este slava lui Dumnezeu; dacă pierde această slavă, sufletul lui moare, devenind un „mort viu”. Despre aceasta vorbeşte Hristos atunci când spune „lasă morţii să-şi îngroape morţii lor” (*Matei* 8, 22). Pentru Irineu de Lyon „slava lui Dumnezeu este omul viu”. Omul viu nu este doar cel viu *biologic*, ci omul viu *duhovniceşte*, omul în care slava lui Dumnezeu este prezentă.

Pentru a regăsi conformitatea cu natura sa profundă, omul trebuie să înlăture toate dorinţele trupeşti până când va fi restabilit în starea sa naturală. Această stare comportă libertatea, dar aceasta, în starea noastră căzută, se împlineşte într-un mod paradoxal: „Trebuie să te legi”. Aşadar, dacă un om se leagă, sau pentru a relua expresia Avvei Isaia din

[617] Sfântul Macarie Egipteanul, „Omilia XXVII”, 9, p. 217.

[618] Cuviosul Isaia Pustnicul, „Cuvântul II – Despre legea cea după fire”, în *Filocalia* vol. XII, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009, pp. 43-44.

Sketis, „înlătură toate dorirele trupeşti" – adică toate *patimile* sale –, nu renunţă la libertatea sa, ci dimpotrivă, o găseşte, o regăseşte. Libertatea este recuperată atunci când omul este în Dumnezeu. „Iată adevărata slobozenie – când noi suntem în Dumnezeu"[619]. În Evanghelia după Ioan scrie: „Dacă veţi rămâne în cuvântul Meu, [...] veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32).

C. Calea lui Siluan

În cele scrise mai înainte aveam prezent mereu în suflet exemplul Sfântului Siluan şi cum insista el pe necesitatea de a ne iubi vrăjmaşii, fără de care pierdem harul Duhului Sfânt, slava lui Dumnezeu.

Siluan revine constant asupra acestor două puncte: smerenia şi iubirea duşmanilor. Iată ce spune: „Fierbinte este dragostea lui Dumnezeu. Pentru ea sfinţii au răbdat toate scârbele şi au dobândit puterea facerii de minuni [...] dar eu aş dori să mă învăţ doar smerenia şi dragostea lui Hristos"[620] şi mai apoi: „Domnul au poruncit a iubi pe vrăjmaşi, şi cel ce iubeşte vrăjmaşii se aseamănă Domnului; însă a iubi vrăjmaşii este cu putinţă prin harul Sfântului Duh. Fraţilor, smeriţi-vă inima din toate puterile, pentru ca Domnul să o iubească şi să îi dea harul Său, dar acesta nu va rămâne în noi dacă noi nu ne vom iubi vrăjmaşii"[621]. Smerenia şi iubirea de duşmani sunt o condiţie a venirii în noi – întotdeauna libere! – a harului Sfântului Duh.

Aceste trei realităţi – smerenia, iubirea de vrăjmaşi şi harul Sfântului Duh – se află într-o relaţie de cauzalitate reciprocă. Smerenia atrage harul Sfântului Duh, iar harul

619 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 368.

620 *Ibidem*, p. 375.

621 *Ibidem*, p. 340.

Sfântului Duh dă puterea de a iubi pe vrăjmaşi; la rândul său, iubirea de vrăjmaşi întăreşte în noi smerenia, care deschide drumul harului Sfântului Duh. Aveam de-a face cu un fel de spirală care trece prin aceste trei realităţi, desigur nu neapărat în mod succesiv, deoarece fiecare dintre ele este strâns legată de celelalte două.

Poate mai mult decât oricare altul dintre sfinţi, Sfântul Siluan subliniază rolul harului Sfântului Duh în viaţa credinciosului. În ce îl priveşte pe Sfântul Serafim de Sarov, acesta sublinia că scopul vieţii creştine este dobândirea Sfântului Duh. Dar cum putem să Îl dobândim? La această întrebare, Sfântul Siluan răspunde astfel: prin smerenie şi iubirea de vrăjmaşi. „Suferim pentru că nu avem smerenie. În sufletul smerit viază Duhul Sfânt şi el dă sufletului slobozenie, pace, dragoste, fericire”[622]. „Şi eu, mai scrie Sfântul, doresc slobozenia, zi şi noapte o caut. Am cunoscut ce este ea la Dumnezeu şi că de la Dumnezeu se dă inimii smerite [...]. Celui ce se pocăieşte, Domnul îi dă pacea Sa şi slobozenia de a-L iubi”[623].

D. Libertatea potrivit Părintelui Sofronie

Părintele Sofronie este de părere că Dumnezeu tratează libertatea omului ca pe principiul cel mai preţios pe care acesta îl posedă. Astfel, prin smerenia Sa, Dumnezeu atrage sufletul către iubirea Lui. Dar pe calea care duce la această iubire, omul întâlneşte pe cel care îl atacă, pe diavol. Domnul educă sufletul omului nu ferindu-l de rău, ci dându-i puterile necesare pentru a-l depăşi. Atunci când cedează influenţei demonice, omul se rupe de viaţa dumnezeiască şi suferă pierderea libertăţii sale. O asemenea stare este de-

[622] *Ibidem*, p. 453.
[623] *Ibidem*, p. 365.

finită de învăţătura părinţilor drept *patimă*. Acest termen exprimă, pe de o parte, ideea de pasivitate şi robie, iar pe de altă parte, aceea de suferinţă cu sensul de „dezintegrare" şi moarte. „Patimile au puterea de a atrage la sine – spune Părintele Sofronie – însă înţelenirea sau întărirea oricărui chip sau gând pătimaş în suflet nu se înfăptuieşte niciodată fără învoirea omului, căci în toată fiinţarea nu există nimic atât de puternic încât să poată lipsi omul liber de putinţa de a se împotrivi sau de a lepăda. Însă când un anume gând sau chip pătimaş se întăreşte în suflet, omul devine mai mult sau mai puţin înrobit. Patimile sunt «înrobiri» de felurite intensităţi sau puteri"[624]. Pentru a-şi depăşi patimile care fac din el o fiinţă lipsită de libertate – mai rău: o fiinţă posedată de energiile demonice –, omul va trebui să urmeze o lungă „terapeutică a maladiilor spirituale" care îl afectează, iar aceasta îl va duce la adevărata libertate în Dumnezeu.

E. Concluzie

Biserica este mediul în care darul libertăţii poate să fie restaurat într-un mod pozitiv şi nu distructiv, precum în cazul lui Kirillov. Aici omul poate să Îi urmeze lui Hristos şi să meargă pe cărările mărginite de sfinţii care au urmat această cale. Pentru aceasta, este necesar să treacă printr-o transformare radicală, printr-o *metanoia*, printr-o întoarcere a întregii sale fiinţe:

- *din om trupesc să devină om duhovnicesc*
- *din om căzut să devină un om nou*
- *din individ egocentric să devină o persoană în comuniune*
- *din om biologic să devină om eclezial*
- *din om muritor să devină om nemuritor*

[624] *Ibidem*, p. 156.

după modelul lui Melchisedec, despre care se spune că este „fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții" (*Evrei* 7, 3). Altfel spus, este atât de unit cu Dumnezeu încât devine purtător al atributelor lui Dumnezeu Însuși. Libertatea este tocmai unul dintre ele. „Putem deveni asemenea lui Hristos până la identitate, afirmă Părintele Sofronie, dar numai prin pocăință și urmând poruncilor Lui, până când poruncile lui Dumnezeu vor deveni singura lege a întregii noastre ființe, ca să spunem așa. Abia atunci ne sunt transmise stările lui Dumnezeu și devenim capabili să le asimilăm"[625]. Pe scurt, „pentru a fi liber, trebuie să te legi pe tine însuți" (Sfântul Siluan) și „iubește și fă ce vrei" (Sfântul Augustin).

În sfârșit, abia atunci omul va putea spune: „sunt liber".

[625] *Cuvântarea către obște 12* (nepublicată) – n.a.

O CARTE DESPRE ARHIMANDRITUL SOFRONIE[626]

Joaquín Maristany del Rayo

1. Cartea

În 1998 – la cinci ani de la moartea Stareţului – Părintele Zaharia, care a tradus din greacă aproape toate scrierile Arhimandritului Sofronie, şi-a susţinut la Facultatea de Teologie din Tesalonic teza de 295 de pagini intitulată *Hē Pragmátosē tēs hypostatikēs archēs stē theología toū Archimandrítou Sophroníou* (Realizarea principiului ipostatic în teologia Arhimandritului Sofronie) sub îndrumarea Prof. Gheorghios Mantzaridis. În anul 2000 această teză de doctorat, modificată pentru publicare, având 402 pagini, a apărut la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, în limba greacă, purtând titlul *Anaphorá stē theología toū Gérontos Sophroníou* (O abordare a teologiei Stareţului Sofronie) şi a fost mai apoi tradusă în limba rusă în 2002 cu titlul *Hristos kak put naşei jizni* (Hristos, calea vieţii noastre: Introducere la teologia Părintelui Sofronie Saharov); însumând 400 de pagini, a fost publicată la Moscova de Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul împreună cu editura Lepta-Press. Recenzia de faţă se va opri exclusiv

[626] Articol publicat în revista *Buisson Ardent* nr. 10/2004, pp. 193-204. Traducerea în limba franceză a fost semnată de Grégoire şi J.-Cl. Polet.

asupra acestei traduceri ruseşti[627]. Sinteza Părintelui Zaharia a fost anunţată de studiul Prof. Mantzaridis, apărut în 1995, „Arhimandritul Sofronie, teolog al principiului personal”[628] şi constituie prima prezentare organică a teologiei stareţului. Până atunci nu aveam decât încercarea de biografie spirituală a Părintelui Sofronie – care trasa corespondenţe între viaţa şi învăţătura acestuia – a lui Maxime Egger, demers neîncheiat şi publicat în etape în *Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* 1, 2, 3, 4, 5, 7 („Arhimandritul Sofronie, călugăr pentru lume” I-VI[629]) sau diferite alte abordări transversale de valoare, cel mai adesea rezultate ale întâlnirilor tematice ale Asociaţiei Sfântul Siluan, publicate la rândul lor în *Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite*[630]. Pe lângă acestea şi dintr-o perspectivă complementară celei a Părintelui Zaharia, axată pe o mai mare atenţie acordată surselor ruseşti ale teologiei Stareţului, aveam la dispoziţie şi două contribuţii importante ale ieromonahului Ilarion (Alfeyev) ajuns mai apoi episcop. Prima, *Pravoslavnoe bogoslovie na rubeje stoletii* (Teologia ortodoxă în pragul secolului XX – Ed. Krutitskoe Patriarshee Podvorie, Moscova, 1999, pp. 333-355) urma-

627 Pentru referinţele bibliografice, vezi *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 4, 7 şi 9 (În traducere românească teza arhimandritului Zaharia Zaharou a apărut sub titlul *Hristos, calea vieţii noastre. Darurile teologiei Arhimandritului Sofronie*, traducere din limba greacă de ieromonah Evloghie Munteanu, Editura Buna Vestire, Galaţi, 2003, 376 p. În articolul de faţă, referinţele la această carte vor fi date după această ediţie – n. tr.).

628 *Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* 2, pp. 96-106 (n.a.). Articolul este tradus în volumul de faţă la pp. 194-212 (n.tr.r.).

629 Articolele sunt traduse în volumul de faţă la pp. 19-190 (n.tr.r.).

630 De exemplu, exegezele Arhimandritului Simeon şi chiar cea a Arhimandritului Zaharia însuşi la „Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui”, în *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 1 şi 4, şi articolul citat al Prof. Gheorghios Mantzaridis etc.

tă de un studiu consistent, în două tomuri, *Sveaşcenaia taina ţerkvi* (Taina sfântă a Bisericii), publicată la Sankt-Petersburg (Ed. Aleteia, 2002, cf. T. II, pp. 173-195). Acesta, de mare interes în ceea ce priveşte figura Arhimandritului Sofronie, încearcă să situeze interpretarea pe care Părintele o dă Numelui în „rugăciunea inimii" la răscrucea celor două mari înnoiri ale teologiei ruse din secolul XX, cea care a precedat revoluţia bolşevică şi cea care a înflorit în emigraţie, şi să le apropie pe acestea două de Tradiţia patristică, pe care Preasfinţitul Ilarion o explorase deja în scrierile unora dintre reprezentanţii ei. De asemenea, mai exista articolul diaconului Gheorghi Zaverşinski, *Bogoslovskii ekzistenţializm arhimandrita Sofroniia Saharova* (Existenţialismul teologic al Arhimandritului Sofronie Saharov – în *Alfa i Omega* 3 [21], Moscova, 1999, pp. 167-180). În acest context, cel mai puternic interes îl stârneşte teza Părintelui Nicholas Saharov *I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 2002, 258 p.)[631], care a precedat o importantă ediţie a corespondenţei dintre Stareţ, aflat la Muntele Athos, şi David Balfour, *Podvig Bogopoznaniia* (*Nevoinţa cunoaşterii lui Dumnezeu*[632]) publicată la Moscova de Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul împreună cu editura Palomik (2002, 367 p.).

Hristos, calea vieţii noastre este mai mult decât o teză riguroasă. Acordând o mare atenţie textelor, bazată pe totalitatea scrierilor publicate şi pe comparaţia dintre ele şi

631 Traducerea franceză nu apăruse încă la data publicării acestei recenzii: *J'aime donc je suis*, Éditions du Cerf, Paris, 2005. Traducerea românească: *Iubesc, deci exist: Moştenirea teologică a Arhimandritului Sofronie*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2004 (n. tr. r.).

632 Arhimandritul Sofronie, *Nevoinţa cunoaşterii lui Dumnezeu, Scrisori de la Athos (către D. Balfour)*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006 (n. tr. r.).

precedentele lor patristice, această lucrare reuşeşte să îl facă pe Stareţul Sofronie să vorbească cititorului, şi niciodată nu vom mulţumi îndeajuns Părintelui Zaharia pentru acest binecuvântat prilej. Citind, parcă am regăsi prefaţa cărţii *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*. Pentru Arhimandrit teologia a fost cu adevărat „conştiinţă dogmatică", un proces de maturizare reflexivă interioară de-a lungul a multor ani în care Dumnezeu Însuşi a binevoit să i Se descopere şi, prin urmare, este ceva mult superior şi foarte diferit de ceea ce înţelegem prin teologie academică. S-ar putea ca prin această carte să ne găsim în cea de a treia etapă a receptării Sfântului Siluan – înrâurirea Mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul – pe care Jean-Claude Polet o vedea urmând primei etape (viaţa Sfântului Siluan) şi celei de a doua (viaţa Părintelui Sofronie).

Pe tot parcursul cărţii părintele Zaharia vehiculează, cu intermitenţe, o metaforă care este mai mult decât o imagine şi care îl situează mereu pe cititor: „piramida răsturnată" (pp. 70-72, 77, 84, 168, 188, 193-195). Autorul justifică alegerea acestui exemplu prin câteva pagini de neuitat din *Cuviosul Siluan Athonitul*, care încadrează relatarea despre moartea acestuia şi care încep aşa:

„A trăi creştineşte este cu neputinţă: creştineşte se poate numai muri, precum murea Apostolul Pavel în toate zilele (*1 Cor* 15, 31).

[...] În structura lumii se observă o rânduială ierarhică, o împărţire în mai presus şi mai prejos: piramida fiinţării. Însă în conştiinţa omului întâlnim ideea egalităţii, ca o nevoie de neocolit a cugetului nostru adânc.

[...] Să ne întoarcem la Hristos şi să vedem cum dezleagă El problema.

Domnul nu neagă realitatea inegalităţii ierarhiei, împărţirii în mai presus şi mai prejos, mai mare şi mai mic,

dar această Piramidă a fiinţării El o întoarce cu vârful în jos, şi astfel atinge ultimul grad al desăvârşirii.

[...] Hristos ca Făcător, adică pricinuitor sau, cu alte cuvinte, «Pricina» fiinţării lumii, a luat asupră-Şi povara păcatului întregii lumii. El este vârful piramidei răsturnate, vârful pe care apasă povara întregii piramide a fiinţării"[633].

Cititorului, care abordează cartea părintelui Zaharia aşa cum se citeşte o icoană, i se aminteşte în mai multe rânduri de necesitatea *metanoiei*, pentru că ceea ce citim nu coincide cu ierarhiile obişnuite, nici cu percepţia, nici cu perspectiva omului căzut. „Conştiinţă dogmatică", teologia Arhimandritului are ca temei o realitate care atrage şi luminează, dar care pare aproape inaccesibilă. Bulversantul capitol dedicat luptei cu imaginaţia, sau ispitelor demoniace, patima specifică „imaginaţiei religioase" (care împiedică mintea să Îl cunoască pe Dumnezeu, cf. pp. 232-249), secţiunile admirabile despre moarte şi harul pomenirii ei (pp. 87-107), importanţa acordată lacrimilor şi „părăsirii lui Dumnezeu" (pp. 134-159) sunt scrise cu reverenţa datorată bogăţiei speculative de netăgăduit a Părintelui Sofronie. Viziunea sa despre Dumnezeu, grandioasă şi de o extraordinară simplitate, clarifică toate întrebările esenţiale ale oamenilor – „tragismul a milioane de oameni risipiţi pe faţa întregului Pământ"[634]. La rândul său, părintele Zaharia îşi asumă acest obiectiv mistagogic: prezentarea sa se rezumă la a structura ansamblul, plecând de la „realizarea principiului ipostatic" – intenţie ilustrată şi de frumoasa icoană a Schimbării la Faţă a Domnului de pe copertă.

Gândirea şi expresia Arhimandritului sunt „holografice", după cum le-a caracterizat Maxime Egger: ele cuprind totalitatea experienţei şi integrează întregul în fiecare parte.

---

633 *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 256-258.

634 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 10.

Textul, eliptic, neașteptat, zigzagat, se sustrage oricărei încercări de a fi rezumat sau ordonat. Mai mult chiar, prezintă încă o dificultate: se mișcă în cadrele a două domenii care nu coincid în mod obișnuit. Părintele Sofronie ne vorbește despre experiența sa duhovnicească din locul lacrimilor sau al luptei sale cu patimile, ridicându-se în același timp pe niște înălțimi speculative nebănuite; face să se întâlnească smerenia ascetică cu uimitoarea Smerenie a lui Dumnezeu. Neputând fi încadrat într-unul dintre genurile literare obișnuite, este și nu este exclusiv un dogmatist sau un mistic, la jumătatea drumului dintre scriitura imediată a Sfântului Siluan și cea structurată a lui Vladimir Lossky[635].

Părintele Zaharia a acceptat cu îndrăzneală provocarea de a propune un fir călăuzitor central, care să poată cuprinde o scriitură ce nu poate fi cuprinsă. Titlurile succesive date tezei – *Realizarea principiului ipostatic*, și ultima traducere, *Hristos calea vieții noastre*, indică perspectiva ei antropologică: de la „principiul personal" din viața noastră, la îndumnezeire. Bineînțeles că, insistând asupra realizării „personale", Părintele Sofronie a creionat un portret viu al maestrului său, Sfântul Siluan, dar este la fel de adevărat că, pe de altă parte, doar Dumnezeul Tripersonal poate întemeia această realizare. Astfel, părintele Zaharia explorează întinderea principiului personal în toată amploarea aplicațiilor sale, și în același timp, motivul isihast, sau împlinirea îndumnezeirii. Mai puțin explicită, totuși prezentă, se simte și pulsația unei forme de teologie normativă a modului de operare al transmiterii spirituale.

Lucrarea este structurată în opt capitole și un epilog. O scurtă anticipare a fiecărui capitol în Introducere (pp. 11-22) pregătește asimilarea acestora.

[635] A califica o dogmatică prescurtată drept „mistică" nu presupune că aceasta ar fi recurs la un gen literar monastic.

Capitolul I, întemeiat pe singurul articol în care Arhimandritul Sofronie şi-a sistematizat teologia („Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi", publicat în 1950, apoi din nou în 1969 şi 1985[636]) prezintă locul original al „principiului personal" în variile sale atribute. Însă participarea pozitivă a persoanei la acea *imago* umană deschide şi posibilitatea pervertirii sale, şi tendinţele de a o nega în beneficiul impersonalului sau a suprapersonalului. Totuşi, chenoza (Capitolul 2) ne introduce în iconomia mântuirii propusă de Dumnezeu şi acceptată de om. Urmează apoi clar-obscurul omului, între cer şi iad (Capitolul 3), unde este introdusă tema morţii şi a harului pomenirii ei. Realizarea principiului personal trece printr-o serie de stări: primul har, sau prima dragoste, pierderea şi apoi recuperarea acestuia. Monahismul (Capitolul 5) este paradigma împlinirii persoanei: jurămintele călugăreşti, ascultarea totală şi, o temă conexă, paternitatea duhovnicească. Capitolul 6 vine apoi cu o prezentare a chemării Numelui la Arhimandritul Sofronie şi a modului în care „gândurile" împiedică acest lucru. Părintele Zaharia semnalează apoi (Capitolul 7) trecerea de la condiţia psihică la cea ontologică a persoanei şi expune, în acest cadru, experienţa „luminii necreate". Rugăciunea (Capitolul 8) îşi atinge maximul în acel „Faţă către faţă" dintre Persoana divină şi cea omenească. Pentru această situaţie limită, autorul se opreşte asupra anumitor subiecte deja tratate: „întregul Adam" şi „iubirea de vrăjmaşi". În sfârşit, Epilogul este o exegeză, sub forma unei concluzii, a îndemnului „Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui", pe care părintele Zaharia îl tratase deja în articolul „«Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui»:

[636] În limba română articolul a fost tradus în *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, la paginile 61-121 şi constituie, de asemenea, cea de a treia secţiune a cărţii *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, pp. 155-202 (n. tr.).

cuvânt al lui Dumnezeu pentru timpul nostru" din *Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* 4 (pp. 43-52).

2. Lumina Taborului, principiul personal

Prezentarea părintelui Zaharia gravitează în jurul a două mari teme prezente la Arhimandritul Sofronie: „lumina Taborului" şi „principiul personal". Pentru aceste două tematici vom propune aici o ordine care nu coincide exact celei din carte, însă această schimbare nu va atrage după sine decât o simplă chestiune de accent.

„Lumina Taborului" poate într-adevăr să fie înţeleasă fie drept culme a „asemănării" şi ca actualizare a *imago Dei* (Capitolul 7, „De pe tărâmul psihologic în cel ontologic", pp. 249-317), fie drept revelaţie teologică a persoanei, aşa cum a preferat Arhimandritul să o interpreteze în *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*[637]. Astfel, părintele Zaharia, care se referă la perspectiva interpretativă a prof. Gheorghios Mantzaridis – plecând de la principiul personal – precizează în teza sa că Părintele Sofronie „ar putea fi numit cu îndreptăţire şi în chip fericit, învăţător şi dascăl al contemplării Luminii nezidite"[638]. „Principiul personal" (Capitolul 1, „Principiul ipostatic şi plinirea lui în viaţa omului", pp. 23-55) subîntinde orizontul vizionar al Părintelui, aşa după cum şi experienţa „luminii taborice" se sprijină, în continuarea lui Grigorie Palama şi a Tradiţiei patristice bizantine (uneori într-o manieră polemică), pe experienţa catafatică a principiului personal.

Într-adevăr, cele două teme interferează atât la Arhimandritul Sofronie, cât şi la părintele Zaharia, cel care îl

[637] Vezi „Pentru Lumina nefăcută", pp. 217-271; „Pentru principiul personal. În Fiinţa Dumnezeiască şi în Fiinţa omenească", pp. 271-323.

[638] *Hristos calea vieţii noastre*, p. 268, vezi şi nota 3.

prezintă. Ceea ce favorizează legătura fundamentală dintre „lumina taborică" şi „principiul personal" este înţelegerea ameţitoare a „după chip şi asemănare" (1. 2b. „Slava cu care a fost zidit omul – arvună a vieţii dumnezeieşti" pp. 39-47): Dumnezeu Se „reproduce" identic prin har, ca energie, în *imago* a Sa; iar când aceasta se împlineşte, atingându-şi desăvârşirea în Firea omenească a lui Hristos, „lumina taborică" şi „principiul personal" strălucesc în „Viaţa în Hristos". Toate faptele lui Hristos se repetă în faptele noastre: rugăciunea Lui din Ghetsimani, în rugăciunea noastră, învierea Lui în învierea noastră. Potrivit Arhimandritului Sofronie, această identitate de *imago* este, de altfel, riscul creaţiei, tragedia libertăţii omului: capacitatea de a se autodetermina, chiar şi împotriva lui Dumnezeu. Este păcatul protopărinţilor noştri, pe care îl moştenim şi îl facem al nostru, personal şi istoric – *mysterium iniquitatis*. În acest caz, realitatea negativă a *imago* îşi păstrează lumina originară, dar o inversează; ea posedă totuşi o luminoasă pseudo-cunoaştere a sa, a universului şi a lui Dumnezeu. Aşadar, *imago* neagă principiul personal şi dumnezeirea lui Hristos, dispreţuind şi respingând, ca fiind antropomorfism, conţinutul Evangheliilor – este gnoza tuturor timpurilor şi mai cu seamă a timpului nostru[639]. În legătură cu această posibilitate, părintele Zaharia se referă la biografia Arhimandritului şi trimite la tulburătoarea sa caracterizare a patimilor, a dezintegrării imaginative şi a „gândurilor" la Stareţul Siluan (Capitolul 6, „Calea isihasmului" 4: „Lupta cu «imaginaţia»", pp. 240-249). Este interesant de semnalat că al patrulea fel de „reprezentări" care sunt descrise aici, cea mai mare piedică în calea rugăciunii, ar putea să fie

[639] Profesorul Mantzaridis şi alţi comentatori situează tocmai aici actualitatea teologiei Părintelui Sofronie, într-o epocă atât de vulnerabilă în faţa gnozei, savante sau populare.

ceea ce părintele Zaharia nu ezită să numească „*imaginație religioasă*", sau o încercare de a-L reduce mental pe Dumnezeu la perspectiva noastră decăzută.

„Despre lumina necreată"

Pentru a pune în evidență prezența centrală a „luminii taborice" în teologia Arhimandritului Sofronie, părintele Zaharia face trimitere la două locuri, paralele la paginile 217-269 din *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*: pe de o parte, „Pentru lumina Taborului", în *Despre rugăciune*[640] și „Contemplația" în *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, pp. 47-54, pe de altă parte. Tema „luminii necreate" coincide în *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* cu trecerea de la dimensiunea psihologică la cea ontologică a ființei create, împlinirea „îndumnezeirii". Cealaltă mare frescă a „luminii necreate" se află în „Pentru lumina Taborului" și enumeră fundamentele dogmatice ale isihasmului: întruparea, comuniunea euharistică, darul Duhului. Toate acestea înlesnesc înțelegerea, prin credință, a experienței „luminii taborice". Părintele Zaharia semnalează că puțini autori din Tradiția patristică au expus cu atâta bogăție natura și efectele acestei lumini. Părintele Sofronie asumă moștenirea Sfântului Grigorie Palama – respectul riguros al distincției dintre „esența" non participativă și „energiile" participative – și o reelaborează, plecând de la propria sa teologie a Persoanei, după părerea Părintelui Nicholas (Saharov)[641]. Cel

[640] Traducerea românească a cărții *Despre rugăciune* nu conține această omilie. Ea apare sub titlul „Despre lumina Taborului. Omilie la Schimbarea la Față" în *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, pp. 265-284 (n.tr.r.).

[641] *Iubesc, deci exist*. Întreg studiul Părintelui Nicholas tinde să regândească marile teme teologice și isihasmul, sprijinindu-se pe principiul personal.

mai remarcabil aport adus de învăţătura Părintelui Sofronie se găseşte în accentul pus pe aspectul catafatic – „încă de pe acum", din această viaţă, sau coborârea minţii în inimă – afirmat de Sfântul Simeon Noul Teolog, fără a neglija apofatismul experienţei isihaste. Deja la Stareţul Siluan şi mai apoi în „Cunoaşterea şi necunoaşterea lui Dumnezeu" (vezi *Buisson ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* 9[642]) se face simţit dezacordul Arhimandritului Sofronie cu Vladimir Lossky în legătură cu apofatismul, considerat exagerat, al lui Dionisie Areopagitul, care s-ar opune versiunii lui Grigorie Palama, întemeiată mai mult pe experienţă. Dacă nu există o abordare explicită a acestei divergenţe în cele două teze despre Părintele Sofronie[643], poate că tensiunea apofatic-catafatic îşi găseşte originea în disputa asupra statutului nominalist sau ontologic al Numelui în „rugăciunea inimii". Cel puţin aceasta este viziunea ÎPS Ilarion (Alfeyev) din studiul său asupra polemicii care a zguduit Muntele Athos la începutul secolului al XX-lea[644]. În orice caz, în teza sa, părintele Zaharia face o lectură ontologică a chemării Numelui, fără a intra într-o dezbatere pe această temă. Nu abordează nici analiza tematică sau cea a surselor, pe care o face deosebit de minuţios părintele Nicholas (Saharov).

„Lumina taborică" reflectă motivul ioaneic al luminii: „Dumnezeu este Lumină şi cunoaşterea lui Dumnezeu este împărtăşire în Lumină" (cf. *1 Ioan* 1,5-7). Arhimandritul Sofronie, plecând explicit de la experienţa sa, sau voalat, sub masca povestirii unui bătrân, ne oferă un rezumat al

---

642 Arhimandritul Sofronie, „Cunoaşterea şi necunoaşterea lui Dumnezeu" în *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 9, pp. 27-32.

643 Divergenţa cu privire la autoritatea lui Pseudo-Dionisie pare crucială din cauza locului central pe care teologia lui Vladimir Lossky o acordă autorului Ierarhiei cereşti. Vezi colecţia sa de articole, clasice pentru acest subiect, reunite în *Vederea lui Dumnezeu*.

644 Vezi *Sveaşcenaia Taina Ţerkvi*, tom I, pp. 60-144.

conținutului tainic al experienței isihaste: „Fără greutate, mai subțire decât tot ceea ce cunoaște pământul, ea împărtășește sufletului nerănire, punându-l în afara a tot ce mai nainte îl putea îngreuia. De la fața ei fuge moartea, iar rugăciunea «Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte» – minunat se îngână cu ea". „Lumina care se arată omului pentru credința în Hristos, poartă mărturie pentru Dumnezeirea Lui. [...] în Ea contemplăm pe Tatăl; în Ea vedem pe Hristos ca Fiul Unul-născut al Tatălui. Prin această experiență noi cunoaștem că Cei Trei sunt una și aceeași Esență. Rugându-ne acestui Dumnezeu, trăim *fiinţarea una* a celor Trei". „În [această Lumină] este părtășia noastră cu Dânsul; părtășie personală, față către Față, persoană către Persoană"[645].

„Despre principiul personal în Ființa dumnezeiască și în ființa omenească"

Prof. Gheorghios Mantzaridis observă în articolul deja citat că Părintele Sofronie nu a ajuns niciodată să definească în scrierile sale ceea ce el înțelegea prin „principiu ipostatic". Și, cu toate acestea, teologul adaugă că acest principiu traversează ca o axă nu doar capitolul crucial din *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, ci întreaga sa operă. Teza părintelui Zaharia, fără îndoială sensibilă la acest inconvenient, consacră primul capitol atenuării acestei situații, din secțiune în sub-secțiune: astfel, secțiunea „Principiul ipostatic și plinirea lui în viața omului", pp. 23-55 este împărțită în trei sub-secțiuni: „Înțelesul principiului ipostatic", „Slava cu care a fost zidit omul – arvună a vieții dumnezeiești", „Rătăcirea în absolutul imaginar". La acesta putem adăuga

[645] În *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, „Pentru Lumina nefăcută", II, pp. 238, 243 și 247.

capitolul 2 aproape în întregime, „Chenoza Cuvântului şi Mântuirea omului" (pp. 55-81).

Dacă putem vorbi despre diferite chipuri sau perspective ale „persoanei" în teologia Părintelui Sofronie, există totuşi un reper paradigmatic, şi anume Unitatea tripersonală, Persoana dumnezeiască a lui Hristos sau *imago* a persoanei create. Această structură de referinţă este schiţată în articolul Arhimandritului Sofronie deja citat, „Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi" şi în „Scrisoare către Maria"[646], putând fi formulată astfel: exigenţa apofatică a Tradiţiei răsăritene şi, deci, menţinerea antinomiei ireductibile dintre „persoană" şi „esenţă" în Viaţa dumnezeiască, împotriva oricărui „esenţialism". Aşadar, perspectivele asupra „persoanei" vor fi mereu teologice – nu precum cele filozofice, secularizate, ale personalismului modern – şi ierarhizate, în măsura în care Dumnezeu este tripersonal, iar persoana creată este „persoană" prin participare.

Prezentarea acestei gradaţii şi a inversiunii pe care o suferă în contra-imagine, constituie aşadar trama programatică ce va determina, începând cu capitolul 1, ansamblul lucrării părintelui Zaharia.

Mai departe sunt abordate chenoza sau Smerenia Cuvântului şi chenoza corespunzătoare sau smerenia omului, agonia din Ghetsimani şi acel „a iubi pe Dumnezeu până la ura de sine". Capitolul 2 al tezei se acordă, *grosso modo*, cu capitolele X şi XI din *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* („Pentru deşertare şi părăsirea de către Dumnezeu" şi „Pentru dragostea până la ura de sine")[647]. Aici ne găsim probabil în faţa uneia dintre cele mai abrupte faţete ale

[646] „Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi" în *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, pp. 61-121 şi în *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, pp. 155-202, şi „Scrisoare către Maria" în *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 7, pp. 14-17.

[647] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 177-205 şi 205-217.

teologiei bătrânului Sofronie, extrem de dificil de interpretat. Teza părintelui Zaharia se concentrează asupra exegezei Epistolei către *Filipeni* 2, 6-8 şi aproape că nu invocă deloc Tradiţia patristică. Aceeaşi atitudine se întâlneşte şi în a cincea secţiune a Capitolului 7 („Smerenia ascetică şi smerenia dumnezeiască", pp. 298-309) care se ocupă de un subiect paralel şi în care găsim referinţe pentru acesta la precedentele patristice din scrierile Sfinţilor Dorotei de Gaza şi Ioan Scărarul.

Prof. Gheorghios Mantzaridis abordase pe scurt afirmaţia Părintelui Sofronie, „Dumnezeu este smerenie", şi, folosindu-se de texte, o descifrase cu ajutorul conceptului teologic de *perihoreză*[648]. În schimb, ÎPS Kallistos Ware, în comunicarea ţinută la colocviul de la Bose din 1998 („Chenoza şi smerenia lui Hristos potrivit Sfântului Siluan"[649]) şi, mai târziu, teza părintelui Nicholas Saharov[650] vor invoca mai cu seamă sursele ruseşti[651].

Cum s-au unit cele două perspective, bizantină şi rusă, în duhul Părintelui? Chenoza lui Hristos, chenoza trinita-

[648] „Arhimandritul Sofronie, teolog al principiului personal", în volumul de faţă, pp. 194-212.

[649] IPS Kallistos Ware, „La kénose et l'humilité du Christ selon saint Silouane" („Chenoza şi smerenia lui Hristos potrivit Sfântului Siluan") în *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 6, pp. 30-38.

[650] „Kenotic Dimension of Hypostatic Being as a Determining Factor in Fr. Sophrony's Christology, Triadology, Anthropology and Liturgical Theology", „Dimensiunea chenotică a Fiinţei ipostatice ca factor determinant în hristologia, triadologia, antropologia şi teologia liturgică a Pr. Sofronie" în *I love, therefore I am*, pp. 111-140 (n.a.). În traducerea românească, vezi capitolul IV din *Iubesc deci exist*, ed. cit., pp. 113-142 (n.tr.r.).

[651] Sursa rusească cea mai puţin îndoielnică este cu siguranţă Sfântul Siluan însuşi. IPS Kallistos îl înregimentează prudent pe Sfântul Siluan în „chenotismul" general al conştiinţei religioase ruse. Nadejda Gorodetzky îl înscrie şi ea în aceste cadre, în *The Humiliates Christ in Modern Russian Thought* (1938), iar în cazul Părintelui Sofronie, o face prin prisma influenţei pe care Pr. Serghei Bulgakov a exercitat-o asupra lui.

ră, nu este oare centrul vizionar al „principiului personal" al Arhimandritului Sofronie? Dacă teza părintelui Zaharia nu afirmă această ipoteză, totuşi nici nu o neagă. Răspunzând afirmativ la întrebare, am continua să unim diferitele perspective care există simultan în teologia Părintelui: chenoza lui Hristos nu este străină chenozei întregii Treimi – Părintele afirmă explicit acest lucru – iar noi suntem cuprinşi în ea prin propria noastră chenoză. În legătură cu aceasta, Părintele indică în *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice* una dintre posibilele sale surse ruseşti: „Treimea este Dumnezeul iubirii: «Iubirea Tatălui răstigneşte; iubirea Fiului este răstignită; iubirea Sfântului Duh e biruitoare» (mitropolitul Filaret al Moscovei)"[652].

Cele două centre tematice principale pe care le indică părintele Zaharia determină în realitate, întreaga constelaţie de motive specifice Arhimandritului Sofronie. Sau mai bine zis, la el nu există motive specifice. Unul dintre meritele lucrării este tocmai acela de a le face să transpară şi de a le integra în armonia unei viziuni unice. Vedem cum Părintele vorbeşte despre rugăciunea ipostatică în legătură cu Dumnezeiasca Liturghie, despre moartea ipostatică, despre lacrimi ca împlinire ipostatică, despre rugăciunea pentru lume care ţâşneşte din centrul cel mai adânc al persoanei. Însăşi existenţa demonică, ce se camuflează în ispitele pătimaşe, sau coautorii pozitivi ai inspiraţiilor, Maica Domnului, îngerii, sfinţii şi cei adormiţi sunt „personali". Articolul „Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi", fundament teologic unitar al virtualităţilor celor două porunci, cea de a-L iubi pe Dumnezeu şi cea de a-l iubi pe aproapele, constituie spaţiul teologic care cuprinde nemărginirea persoanei. „Oamenii posedă o fire comună într-o mulţime de persoane omeneşti. Această deosebire

[652] *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 32.

între fire şi persoană în om nu este mai uşor de înţeles decât deosebirea analogă între Firea una şi cele Trei Persoane în Dumnezeu". Acesta este citatul din *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* a lui Vladimir Lossky, pe care Arhimandritul Sofronie îl încorporează în articolul său programatic. Tot aici aminteşte în mod excepţional de două texte ale Mitropolitului Antonie Hrapoviţki, „Ideea morală a dogmei Sfintei Treimi" şi „Ideea morală a dogmei Bisericii"[653].

Împlinirea şi transmiterea „principiului personal"

Taina lui „Eu sunt Cel ce sunt", Fiinţa, „Eu sunt Adevărul", cuvintele care rezumă, potrivit Părintelui Sofronie, „conştiinţa noastră dogmatică", a fost descoperită pe Sinai şi completată apoi prin întruparea Logosului Tatălui şi prin pogorârea Sfântului Duh asupra Bisericii în ziua Cincizecimii. Această taină încadrează împlinirea dinamică a chipului, a „asemănării", adică succesiunea celor trei stări duhovniceşti: primul har sau prima dragoste, pierderea harului sau părăsirea de către Dumnezeu şi reîntoarcerea harului (Capitolul 4, „Taina căilor Mântuirii", pp. 127-167). În cadrul acestui proces, care culminează în isihasm şi rugăciune, Arhimandritul Sofronie acordă un loc de cinste şi paradigmatic monahismului (Capitolul 5, „Calea monahismului", pp. 167-219), celor trei legăminte, mai cu seamă celui al ascultării, şi paternităţii duhovniceşti văzute drept „cea mai bineplăcută jertfă (adusă) lui Dumnezeu" (pp.

[653] Cf. *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, pp. 74 şi 116; *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, pp. 166 şi 199; capitolul „Chip şi asemănare" din Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, pp. 101-119; A. Hrapoviţki, *Nravstvennaia ideia dogmata Presveatoi Troiţî i Nravstvennîe idei vajneişih hristianskih pravoslavnîh dogmatov*, Ed. N. Rkliţki, Montréal, 1963, pp. 3-24.

186-219). Monahismul şi această realitate efectiv indisociabilă de el, care este paternitatea duhovnicească, înscriindu-se în acelaşi timp în ascultarea bisericească – cursul normal al tradiţiei duhovniceşti – sunt cele mai înalte împliniri ale „principiului personal": fapt dovedit de tot ceea ce scrie în „Temeiurile nevoinţei ortodoxe"[654], în „Paternitatea duhovnicească. Însemnările unui părinte athonit"[655] şi în „Testament"[656], cuvintele de rămas bun ale Părintelui Sofronie către comunitatea sa de la Maldon.

Deşi în exegeza părintelui Zaharia nu transpare în mod explicit, din prezentarea sa pare a se degaja următoarea convingere: „detaşarea" părintelui duhovnicesc, pe de o parte, şi ascultarea supusă a ucenicului său, chenoza acestuia, pe de altă parte, reproduc şi certifică circular chenoza trinitară a întrupării Logosului Tatălui şi a pogorârii Duhului Sfânt peste Biserică la Cincizecime.

Capitolele şi sub-secţiunile sintezei părintelui Zaharia vorbesc foarte convingător de transmiterea Luminii necreate, despre Porunci – importanţa primului „cuvânt", nu psihologic, ci ontologic, al părintelui duhovnicesc pentru ucenicul său! – şi despre tot ceea ce se raportează la continuitatea Tradiţiei, la perpetuarea Bisericii. „Principiul personal", presupus de „Lumina taborică", nu aparţine exclusiv Bisericii din vechime, ci rămâne în vigoare şi în zilele noastre, chiar şi în condiţiile cele mai neprielnice pentru receptarea sa.

---

654 În *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, pp. 151-251.

655 În *Despre rugăciune*, pp. 79-109.

656 În *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 9/2003, pp. 6-7. În limba română, în *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, pp. 257-260 şi *Cuvântări duhovniceşti*, vol. I, pp. 369-371.

3. Sfântul Siluan și *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*

„Îmi îngădui să spun că în conștiința mea precumpănește experiența contemporană, iar nu cea din vechime. Ea a început atunci când încă nici nu făcusem cunoștință cu scrierile Sfinților Părinți. Însuflată – așa cum cred – de același Duh ce purcede de la Dumnezeu, ea, experiența, în multe privințe coincisese cu scrierile Părinților nevoitori; dar în același timp se și deosebea de ei, în vârtutea însemnatelor schimbări în condițiile vieții lumii de astăzi”[657]. Această mărturisire permite examinarea contribuției specifice aduse de Sfântul Siluan și de Arhimandritul Sofronie la Tradiția Bisericii.

Părintele Zaharia își încheie studiul cu o exegeză asupra celor mai cunoscute cuvinte legate de numele Sfântului Siluan: „Ține-ți minte în iad și nu deznădăjdui”. Este puțin probabil ca moștenirea lui să se găsească aici, condensată sintetic, asemeni unei introduceri contemporane la icoana Paștilor în dubla sa reprezentare: ca o coborâre la iad și ca înviere biruitoare. Alte teme ale sfântului, „lacrimile lui Adam”, iubirea vrăjmașilor, oglindesc tot atâtea aspecte ale experienței sale, asumate de ucenicul său, Arhimandritul Sofronie. El însuși face aluzie la această originalitate în 1988, cu ocazia unei convorbiri cu călugării Mănăstirii ortodoxe Sfântul Nicolae din Dalmerie (Franța): „În teologia lui Siluan există puncte care nu au mai fost exprimate de nimeni în același fel înaintea lui”. Și Părintele Sofronie oferă două exemple, legate intrinsec: în

[657] „Rugăciunea liturgică”, în *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 8, p. 30-40. (În românește articolul constituie capitolul 14 al cărții *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 323-345, pasajul regăsindu-se la p. 338 – n. tr.).

primul rând, distincţia între două forme de smerenie: smerenia ascetică („sunt mai rău decât toţi") şi „Smerenia dumnezeiască a lui Hristos"; apoi, faptul că „Nimeni nu poate iubi întreaga făptură şi nu se poate ruga pentru întreaga făptură decât prin Duhul Sfânt. Iar rugăciunea pentru vrăjmaşi e proprie celor care poartă în sine pe Duhul Sfânt… Din această pricină se spune că cel care nu îşi iubeşte vrăjmaşii încă nu cunoaşte pe Dumnezeu precum trebuie"[658].

Părintele Zaharia, credincios firului conducător al studiului său – împlinirea principiului personal – face referire la „Smerenia lui Hristos" într-un paragraf din penultimul capitol („De pe tărâmul psihologic în cel ontologic"). Înainte, după cum am menţionat deja, atinsese acelaşi subiect al chenozei în înţelegerea principiului personal. Temeiul textual al prezentării sale este în principal Capitolul 3 al Părţii a Doua din *Cuviosul Siluan Athonitul*, „Pentru smerenie" şi, privitor la Stareţ, câteva pasaje din *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*. Arhimandritul Sofronie aminteşte reacţia Sfântului Siluan în legătură cu moartea sa apropiată: „– Stareţ, vreţi să muriţi? – Eu încă nu m-am smerit, a răspuns el"[659]. Pentru Sfântul Siluan smerenia şi pocăinţa sunt cunoaşterea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Duhului în Care mărturisim că Iisus Hristos este Dumnezeu. Părintele Zaharia enumeră câteva observaţii ale Tradiţiei în acest sens, din scrierile Sfântului Dorotei de Gaza şi ale Sfântului Ioan Scărarul. Încununarea teologică pe care o face Arhimandritul Sofronie experienţei Sfântului Siluan este impresionantă: „Smerenia, este Dumnezeu Însuşi". În al treilea capitol al cărţii *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* („Pentru pocăinţă"), citim următoarele: „În nevoinţa rugăciunii înaintaşilor noştri, dar şi în însăşi Scriptura, I se dau lui Dumnezeu nume privind

[658] „Convorbire cu Arhimandritul Sofronie" în *Paix* 54-55 (1988), p. 44.
[659] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 264.

caracterul Lui [...]: Dumnezeu este Lumină, Dumnezeu este Adevăr, Dragoste Milostivire şi mulţime de alte nume. Îndrăznesc să adaog: Dumnezeu este *Smerenie*". Apoi, mai departe expune cealaltă latură a acestei ameţitoare alternative a libertăţii: „Mândria este acel «întunerec cel mai dinafară», în care petrecând, omul se smulge de la Dumnezeul iubirii. «Oamenii... au iubit întunericul» (*Ioan* 3, 19). Mântuirea din acest iad este cu putinţă nu altfel decât prin pocăinţă"[660].

Ca şi Sfântul Siluan, Părintele Sofronie nu separă smerenia de împlinirea chipului, a *imago*, de participarea la Rugăciunea din Gheţimani, şi la Taina Golgotei – a se vedea capitolele XIV şi XVI din *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* („Rugăciunea liturgică", „Rugăciunea din Gheţimani"). Aşadar, în Smerenia lui Hristos converg temele majore ale Sfântului Siluan şi „conştiinţa dogmatică" a Arhimandritului Sofronie: sinergia chenozei dumnezeieşti şi a celei omeneşti, cunoaşterea lui Dumnezeu, experienţa Luminii necreate. Părintele Sofronie anticipează, după cum semnalează Jean-Claude Larchet şi Jean-Claude Polet[661], anumite accente ale „chenotismului" teologic contemporan – de pildă în lucrarea teologului evanghelic E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (1978) sau teologia lui H. U. von Balthasar[662] –: „Acest chip al lui Hristos pe care ni-l zugrăveşte Sfântul Siluan nu are nimic de-a face cu imaginea unui Dumnezeu atotputernic, care-i zdrobeşte pe oameni cu tă-

660 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 36.

661 Jean-Cluade Polet, „Une livre sur saint Silouane" („O carte despre Sfântul Siluan") în *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 8, pp. 106-115.

662 Autorul recunoaşte că în cadrul teologiei protestante le datorează mult lui Barth şi lui Ebeling. În cea de a patra şi ultimă parte a cărţii sale, intitulată „Despre înomenirea lui Dumnezeu", se regăsesc titluri precum „Iisus Hristos răstignit ca vestigium Trinitatis" (pp. 423-438). În ceea ce priveşte teologia catolică, a se vedea *Triduum mortis* al lui H. Urs von Balthasar.

ria puterii Sale, a unui Judecător […]. Un mare număr de teologi din vremurile mai noi […] au dezvoltat o teologie a kenozei, subliniind smerirea şi micşorarea de bună voie a lui Dumnezeu […] şi că libertatea lui Dumnezeu este cu atât mai măreaţă, cu cât ea lasă loc libertăţii omului”[663].

Părinţii Zaharia şi Nicolae au expus caracterul central al chenozei la cei doi învăţători. Părintele Zaharia a arătat „împlinirea personală” a acestei chenoze, chipul său deopotrivă teologic şi ascetic, importanta sa transmitere prin intermediul monahismului şi un fel de extindere a ascultării călugăreşti la chenoza credinţei. Părintele Nicolae a cercetat substratul rusesc al temelor, indicând sursa imediată a Sfântului Siluan şi pe cele mai puţin directe şi mai puţin sigure ale Sfântului Filaret al Moscovei, a părintelui Serghei Bulgakov etc.

Aceştia au pus bazele teologiei Arhimandritului Sofronie, contribuţia sa la Tradiţia Bisericii, şi ne ajută – un merit în plus – să pătrundem şi mai adânc în această continuitate care există între scrierile Sfântului Siluan şi cele ale Părintelui Sofronie, care pentru mulţi dintre noi constituie locul excepţional din zilele noastre pentru întâlnirea cu Dumnezeu.

---

663 Jean-Claude Larchet, *Dumnezeu este iubire. Mărturia Sfântului Siluan Athonitul*, traducere din limba franceza de Marinela Bojin, Editura Sophia, Bucureşti, 2003, p. 264. Citat de Jean-Claude Polet, „Une livre sur saint Silouane” („O carte despre Sfântul Siluan”) în *Buisson Ardent. Cahiers Saint Silouane l'Athonite* 8, p. 111.

IUBESC, DECI SUNT: TEOLOGIA ARHIMANDRITULUI SOFRONIE[664]

Michel Quénot

I love, Therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony – Nicholas Sakharov. – Crestwood-New York: Saint Vladimir's Seminary Press, 2002. – 253 p.[665]

Această lucrare remarcabilă (*Iubesc, deci sunt. Teologia arhimandritului Sofronie*), care urmează să apară mai târziu în limba franceză[666], oferă în acelaşi timp o sinteză şi o fină analiză a gândirii Părintelui Sofronie, adevărată punte de legătură între tradiţia vie a Părinţilor şi teologia în act din zilele noastre, dar şi între diversele curente ale gândirii contemporane şi o evidenţiere a *persoanei* („ipostasului") divine şi umane.

Om de o vastă cultură şi ucenic, la rândul său, al unui far duhovnicesc al timpurilor noastre, în persoana Sfântului Siluan Athonitul, Arhimandritul Sofronie ne-a lăsat o operă teologică majoră, hrănită de o experienţă profundă

[664] Articol apărut în revista *Buisson ardent* nr. 10/2004, pp. 205-206.

[665] Pentru ediţia în limba română: Ieromonah Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist. Teologia arhimandritului Sofronie (1896-1993)*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2008, 334 p. (n.tr.r.)

[666] Cartea a fost publicată în 2005 la Éditions du Cerf, în traducerea lui Michel Quénot: *J'aime donc je suis. Le legs théologique de l'archimandrite Sophrony*, 272 p. (n.tr.r.).

a lui Dumnezeu, experienţă care conferă scrierilor sale o savoare şi o forţă incomparabile.

Cu o dragoste dublată de un simţ ascuţit al acurateţei academice şi al obiectivităţii, părintele Nicholas Saharov expune trăsăturile marcante ale gândirii maestrului său, descriind legăturile sale cu marii gânditori religioşi ruşi ai epocii lui. Prezintă fără concesii problematica acestei teologii creatoare şi dificultăţile pe care aceasta le-a întâmpinat.

Mult prea densă pentru a-i face o prezentare detaliată aici, această lucrare evocă formaţia teologică a Arhimandritului Sofronie de după anii tinereţii, fascinaţia sa pentru artă şi filosofia religiei, anii de rătăcire, apoi întâlnirea sa cu părintele Serghei Bulgakov şi Nikolai Berdiaev. Cei douăzeci şi doi de ani petrecuţi ca simplu călugăr, apoi ca duhovnic la Muntele Athos, l-au legat strâns de Siluan Athonitul şi au avut ca rezultat faptul că el a devenit moştenitorul legitim al acestuia din urmă. Întors la Paris după al Doilea Război Mondial, şi-a lărgit orizonturile intelectuale şi a început să scrie. Întemeierea unei comunităţi monastice în Essex, în anul 1959, nu a făcut decât să concretizeze ceea ce el lămureşte în scrierile sale şi construieşte „o punte între experienţa sa ascetică şi viziunea sa dogmatică”[667].

Pagină cu pagină, cititorul se familiarizează cu principiile teologiei Arhimandritului Sofronie, care, mereu în dialog cu alte demersuri teologice, s-a străduit să canalizeze toate aceste intuiţii şi să le reorienteze, trecându-le prin filtrul unei gândiri patristice şi pe de-a-ntregul ortodoxe. Lasă să se înţeleagă că este nevoie de o asceză interioară, care merge dincolo de conformarea exterioară la un cod de conduită. Mai mult decât atât, pentru el, pregătirea ascetică se dovedeşte indispensabilă teologului, care ar trebui să contemple realitatea dumnezeiască.

[667] *Iubesc, deci exist*, p. 37.

Centrată pe noțiunea de persoană umană după asemănarea lui Dumnezeu, meditația sa teologică este ancorată în teologia ascetică în act, care pune în mișcare *chenoza*. Dacă a iubi înseamnă a fi o persoană, aceasta presupune într-adevăr micșorarea sinelui și primirea celuilalt în sine. În detaliata sa prezentare, părintele Nicholas Saharov indică noi perspective pentru o viață comunitară armonioasă.

Chiar dacă este foarte greu să rezum această carte de o densitate și o bogăție remarcabile, trebuie totuși menționat că mai atinge și problema părăsirii de către Dumnezeu, chenoză supremă și experiență duhovnicească ce conduce la îndumnezeirea persoanei. Ascultarea, noțiune care deranjează urechile omului modern, este prezentă în dimensiunea sa de dragoste pentru celălalt și de descoperire a adevăratei libertăți. Autorul își încheie capitolul despre pomenirea morții spunând că acest gând, „ca un dar de sus", generează o distincție între om și lume, dezvoltând „o conștiință de sine ipostatică înainte ca același har să-l conducă mai departe – spre o relație cu Dumnezeu de la persoană la persoană"[668].

Într-un mod asemănător Părinților Bisericii, Arhimandritul Sofronie arată adâncimea inepuizabilă a mesajului evanghelic într-o manieră pe înțelesul oamenilor de astăzi și uimește prin vitalitatea, creativitatea și nivelul său duhovnicesc.

Din acest motiv, această carte constituie într-adevăr o sumă, o scară duhovnicească și un izvor de viață care ne îmbie să bem din apele vii ale Vieții veșnice.

[668] *Ibidem*, p. 298.

ARHIMANDRITUL SOFRONIE – SCHIȚĂ DE PORTRET[669]

Nicholas Saharov[670]

Ascet, călugăr şi mistic creştin din secolul al XX-lea, Arhimandritul Sofronie (1896-1993) a lăsat în urma sa o învăţătură care ni-l descoperă drept un mare teolog în mijlocul istoriei creştinismului. Lucrarea sa *Cuviosul Siluan Athonitul* precum şi celelalte scrieri sunt deja parte integrantă a Tradiţiei Bisericii. Traduse până acum în mai mult de douăzeci de limbi, cărţile Părintelui Sofronie sunt disponibile pe toate continentele. Paleta cititorilor săi cuprinde de la persoane fără instrucţie teologică până la profesori universitari.

Pentru aceştia, detaliile biografiei Părintelui arată caracterul universal al persoanei sale. Născut în Rusia, se stabileşte mai târziu în Apus. Provenind dintr-o familie burgheză, îşi începe cariera ca artist. Primeşte o educaţie creştinească, dar experimentează misticismul oriental. După ce se cufundă în creuzetul cultural al intelectualităţii ruse şi gustă din efervescenţa reuşitei artistice, părăseşte lumea şi vieţuieşte ca simplu călugăr într-o mănăstire, mai

[669] Articol apărut în revista *Buisson Ardent* nr. 10/2004, pp. 107-126.

[670] Text adaptat după capitolul I al cărţii lui Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist. Teologia arhimandritului Sofronie* (n.a.) – în limba română, vezi ed. cit., pp. 9-40.

apoi ca pustnic, într-o sărăcie extremă. Hirotonit preot, continuă să slujească mii de oameni, deschizându-se astfel universului lor individual.

1. Rusia (1896-1922)

Copilăria şi anii de studiu

Serghei Semionovici Saharov se naşte la Moscova, la 22 septembrie 1896, în sânul unei familii burgheze de creştini ortodocşi practicanţi. Experienţa unei educaţii în duhul tradiţiei ortodoxe, a rugăciunii zilnice, îl va marca pentru toată viaţa. Micul Serghei îşi însuşeşte atât de bine această practică încât poate a se „ruga o jumătate de oră, patruzeci şi cinci de minute nu era pentru mine nici un fel de greutate”[671]. Acest lucru îi ascute în mod indiscutabil „sensibilitatea mistică” şi nu este deloc surprinzător că prima experienţă a luminii necreate urcă înapoi în timp până în vremea copilăriei.

De tânăr se familiarizează cu bogata moştenire a culturii ruse din secolele XVIII şi XIX, ale cărei idei converg îndeosebi către creştinism. Între altele, citeşte cu entuziasm operele lui Gogol, N. Turgheniev, L. Tolstoi, F. Dostoievski, şi A. Puşkin, asimilând în profunzime dimensiunea chenotică a creştinismului, percepţie proprie gândirii ruse[672].

Dă dovadă de o mare forţă de caracter în timpul anilor de studiu, când formarea sa spirituală este modelată de pictură şi de mistica orientală. Remarcabilul său talent ar-

[671] *Ne vorbeşte părintele Sofronie. Scrisori*, traducere din limba rusă de Pr. prof. Teoctist Caia, Ed. Biserica Ortodoxă şi Ed. Bunavestire, Galaţi, 2003, p. 21.

[672] Vezi N. Gorodezky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, passim.

tistic, care ieșise la iveală încă din copilărie, îl conduce spre *Academia de arte*, pe care o frecventează între anii 1915-1917, iar apoi, între 1920 și 1921, către *Școala de pictură, sculptură și arhitectură* de la Moscova. La acea vreme, atmosfera era marcată de căutarea noilor forme de expresie artistică. J.-L. Daval descrie lumea artistică rusă la începutul secolului al XX-lea în următorii termeni:

„Toate sistemele păreau depășite; artistul nu mai găsea alt adevăr decât autenticitatea experienței sale fenomenologice sau spirituale, fidelitatea față de intuiția sa. [...] Descoperind în străfundurile lor noi realități, artiștii trebuiau să se debaraseze de modul tradițional de a gândi, pentru a face aceste realități perceptibile; aspirând la o nouă reprezentare, trebuie, în același timp, să pună bazele unui nou limbaj. [...] Artistul apărea de acum înainte ca un profet care nu se mai mulțumește să ilustreze, ci care *revelează*"[673].

În pictura sa, Părintele Sofronie se străduiește să descopere frumusețea veșnică, *taina* fiecărui obiect vizibil. În arta modernă vede un mijloc puternic pentru a trece dincolo de realitatea palpabilă, prin timp, spre noile orizonturi ale ființei. Experiențele sale artistice iau un caracter aproape mistic. În mai multe rânduri, i se întâmplă să se sustragă trecerii timpului[674] și să contemple „lumina inspirației artistice". Aceasta îi va permite mai târziu să distingă net între lumina naturală a inteligenței umane și lumina dumnezeiască necreată.

Întâlnirea sa cu Rusia contemporană

Parcursul său filozofic și spiritual, așa după cum îl evocă, este marcat de o intensă căutare lăuntrică a fundamen-

[673] Jean-Luc Daval, *Journal de l'art moderne 1884-1914*, p. 12.

[674] *Ne vorbește părintele Sofronie. Scrisori*, p. 22.

telor realităţii. Faptul de a se consacra în întregime muncii de creaţie îl conduce la o izolare artistică ce îi limitează participarea exterioară la curentele intelectuale dominante din Rusia acelor vremuri. Întreg climatul intelectual al Rusiei pre- şi post-revoluţionare, cu răsturnările şi instabilitatea-i cunoscute, constituie totuşi un mediu fecund pentru o nouă orientare a gândirii.

De la mijlocul secolului al XIX-lea Rusia trăieşte un reviriment filozofic fără precedent. Filozofia religioasă rusă a acelei epoci preia vocaţia filozofică a Occidentului, unde filozofia pare a fi în impas. Într-o căutare febrilă a propriei lor identităţi filozofice, ruşii, şi mai cu seamă Ivan Kirievski, dezvoltă o filozofie a *inimii cunoscătoare* ca reacţie la filozofia hegeliană a spiritului conştient de gândirea sa. Adevărata cunoaştere nu se obţine printr-o detaşare „obiectivă", ca în cazul filozofiei occidentale, ci printr-o *participare* „subiectivă", care este *comuniune*. Bulgakov şi Florenski merg chiar mai departe şi renunţă la „algebra conceptuală" în cadrul procesului de cunoaştere. Părintele Sofronie îşi va elabora mai târziu ideile sale asupra cunoaşterii lui Dumnezeu tocmai cu ajutorul acestui model.

Refuzul unei logici a opoziţiei şi cultura unei logici a *participării* personale propulsează tema *persoanei* în primplanul gândirii ruse. Această temă îl preocupă deja pe Părintele Sofronie. Noţiunea de *comuniune* permite o mai clară distincţie între persoană, fiinţă comunitară, şi individ, entitate închisă în ea însăşi. Centru tainic, de nedefinit şi asemănător lui Dumnezeu, persoana se împlineşte în comuniune şi mai ales, în iubire: *amo ergo sum* – „Iubesc, deci sunt". De aici rezultă că filozofia rusă creează conceptul său specific de *sobornost* (sobornicitate) care exprimă ceea ce este „comunitar" şi „interpersonal". Plecând de la dialectica societăţii şi a persoanei, filozofia rusă conştientizează

potențialul și valoarea infinite ale omului. Demnitatea sa îl face să întindă mâna către Dumnezeu: este un *mikrotheos* (un mic dumnezeu).

Acest interes al gândirii ruse pentru aspectele comunitare și unificatoare ale umanității duce la elaborarea unui sistem filozofic în care se impune tema unității universale, *vse-edinstvo*, omniprezentă la Vladimir Soloviov, de pildă: principiu de bază, unitatea devine elementul motrice al sistemului său filozofic. În efortul lor de a explica acest principiu de unitate inerent realității prezente, principiu care ar conduce creația la Dumnezeu și, în acest fel, la întregirea și împlinirea ei, Soloviov și discipolii săi propun o învățătură întemeiată pe Înțelepciunea dumnezeiască, *Sophia*, considerată bază a comuniunii dintre lumea omenească și cea divină. Revelând posibilitățile de transformare a lumii materiale, Înțelepciunea dumnezeiască este principiul care, în univers, împinge către Dumnezeu, către integrare, către frumusețe și armonie.

Aceste idei sunt discutate din plin în epocă. Apariția societăților religios-filozofice între 1901 și 1903 stă mărturie pentru această ardentă căutare intelectuală. Intelectualitatea rusă se distanțează de radicalismul, pozitivismul și de „nihilismul" manifestat de generația precedentă față de idealism, căutând prin aceasta să reînnoade legăturile cu creștinismul și cu moștenirea Bisericii. Însă această întoarcere a gânditorilor ruși este însoțită de evaluări diferite ale tradiției ortodoxe. De pildă, ca o reacție la radicalismul evanghelic atins de tendințe nihiliste al lui L. Tolstoi, membrii mișcării numite „noua conștiință religioasă" – D.S. Merejkovski (1865-1941), N. Berdiaev (1874-1948), V. Rozanov (1856-1919) – încearcă să reîmprospăteze creștinismul deplasând hotarele Bisericii și

ale Tradiției[675]. La rândul lor, S. Bulgakov (1871-1944) și S. Frank (1877-1950) descoperă expresia potrivită a esenței creștinismului[676] în această Tradiție.

Deși originar din Moscova, Părintele Sofronie rămâne străin de tendințele intelectuale ale „ethosului moscovit" care purta pecetea insistenței romantice a slavofililor asupra „identității ruse" a principiilor lor filozofice. Dacă ar trebui să îl situăm în contextul scenei intelectuale a acelei vremi, ar aparține primului grup de gânditori, adică acelora care privesc dincolo de tradiția bisericească și care preconizează o libertate intelectuală lărgită. Acest vast câmp de libertate a gândirii religioase îi oferă viitorului Arhimandrit contextul necesar căutării sale îndrăznețe în spațiul culturilor religioase necreștine.

Mistica orientală

Tocmai în acest moment se dezvoltă în el conștiința acută a contrastului dintre finitudinea realității noastre prezente și infinitul realității divine veșnice. Experiențe profunde ale *pomenirii morții* îi punctează viața mistică. Această opoziție (finitudine-infinit) trezește în el dorința stăruitoare de a accede la veșnicia divină, adică de a realiza ceea ce el numește „țâșnire în nemurire". Se întreabă asupra legăturii sale, ca ființă omenească, cu eternitatea și cu Absolutul divin. Este convins că mintea umană nu poate accepta ideea morții sale. Căutarea veșniciei îl conduce astfel către mistica hindusă. Pentru că creștinismul insistă pe o dragoste personală îndreptată către un Absolut personal, Părintelui Sofronie i se pare că acesta este mai puțin adânc decât anumite elemente ale misticii orientale, care vorbește

[675] P. Bori, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione*, p. 83 și urm.
[676] *Ibidem*, p. 179 și urm.

despre un Absolut supra-personal. Vede în creştinism un fel de doctrină morală psihologică, ce nu ia în calcul realitatea *ontologică*. Conceptul de Absolut divin i se pare inimaginabil în cadrul religiei creştine bazate pe credinţa într-o Fiinţă dumnezeiască personală (ipostatică), deoarece conceptul de *persoană*, aşa cum îl înţelege acum, implică *particularitate* şi deci, o *limitare ontologică*. Crede că Absolutul trebuie să fie dincolo de toate, dincolo de orice concept şi de orice măsură, precum şi dincolo de categoriile creştine.

Faptul că N. Berdiaev pare să se fi confruntat cu aceeaşi dilemă, demonstrează că această problematică era una cu care lumea gândirii ruse a acelei perioade era familiarizată. Berdiaev relevă contradicţiile dintre conceptul Dumnezeului creştin din Biblie şi cel al Absolutului divin; concluzia lui este că Dumnezeul creştin nu este nici omniprezent, nici omniscient. *Nimicul* dumnezeiesc – aşa înţelege Berdiaev Absolutul, pentru că nu ar putea fi desemnat concret – nu poate fi creatorul lumii[677]. În faţa scandaloasei exigenţe creştine a particularităţii, pe care o consideră drept incompatibilă cu ideea de Absolut, Berdiaev recurge în sistemul său filozofic la conceptul de *simbolism real*, adaptând astfel gândirea creştină la constrângerile filozofice.

În acest stadiu al evoluţiei sale personale, Părintele Sofronie alege să abandoneze complexul de presupoziţii creştine care se refereau la conceptul de „persoană", pentru că le consideră incompatibile cu ideea de Absolut. Evenimentele catastrofale ale Primului Război Mondial şi, mai târziu, Revoluţia rusă nu vor face decât să-i intensifice căutarea către acel dincolo de lume. La Dumnezeul său, la Absolutul pe deplin transcendent, nu se poate ajunge decât dezbărându-se de imaginile vizuale şi mentale. Astfel, arta,

[677] N. Berdiaev, *De la destinée de l'homme*, Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, p. 39 şi urm.

gândirea şi starea sa lăuntrică se unesc pentru a-l conduce către Abstract, adică spre Atot-Transcendent.

2. Paris (1922-1925)

În perioada zbuciumată din Rusia post-revoluţionară, conducerea lui Lenin oferă intelectualilor care nu sunt marxişti posibilitatea să părăsească ţara, între 1922 şi 1923. N. Berdiaev, S. Bulgakov, N. şi Vl. Lossky profită de această deschidere. Părintele Sofronie plecase înainte, în 1921, pentru a-şi continua cariera artistică în străinătate. Petrece câteva luni în Italia, apoi la Berlin, pentru a ajunge în 1922 la Paris, unde cariera sa ia o asemenea amploare, încât atrage atenţia presei franţuzeşti. Expune la *Salon d'Automne* şi la *Salon des Tuileries*, rezervat în special elitei. Progresul său spiritual şi ideologic merge în aceeaşi direcţie.

Întoarcerea la creştinism

Cele mai multe dintre întrebările lui se referă acum la ontologie şi gnoseologie. Frustrat de neputinţa artei de a-l exprima pe Celălalt aşa cum este, încearcă să înţeleagă cum ar putea omul să ajungă la cunoaşterea ultimă a realităţii. Însă raţionamentul pur intelectual nu poate să îi ofere un răspuns satisfăcător la întrebarea sa şi îşi dă seama că o cunoaştere pur raţională, proprie ştiinţei, nu îi poate înlesni atingerea scopului său ultim, dobândirea cunoaşterii, adică „ieşirea din hotarele morţii". Ştiinţa, ca disciplină intelectuală, este potrivită doar pentru sfera limitată a realităţii în care evenimentele se determină unul pe altul, pe când experienţa sa artistică trimite spre fenomene care ţin de o realitate nedeterminată, în care ştiinţa se dovedeşte a fi nefolositoare.

Această căutare culminează cu o descoperire: porunca lui Hristos de a-L iubi pe Dumnezeu din toată inima, din tot cugetul și din toate puterile nu are nimic de a face cu o *psihologie* moralistă, ci ține de o *ontologie* adâncă. Dragostea se arată ca fiind adevăratul izvor al cunoașterii. Or dacă Îl cunoaștem pe Dumnezeu prin iubire, aceasta înseamnă că Absolutul divin este o ființă *personală*[678]. Această dimensiune personală îi apare ca intrinsecă formulei din *Ieșire* (3, 22): „Eu sunt Cel ce sunt". Acum face din nou experiența luminii necreate, dar într-un chip mult mai puternic decât în copilărie. Această experiență, care depășește în intensitate viziunile ulterioare ale Luminii, va ține din Sâmbăta Mare până în a treia zi din Săptămâna Paștilor, în 1924[679]. Aceste experiențe și descoperiri prilejuiesc întoarcerea sa la creștinism, o întoarcere atât de dramatică încât treptat, Părintele se va despărți de arta sa.

Ortodoxia la Paris

La acea vreme, viața comunității ruse de la Paris era extrem de dinamică în mai multe sfere de activitate. Potrivit lui P. Anderson, aceasta era „o perioadă de creativitate foarte intensă". Întoarcerea masivă a intelectualității ruse la Biserica ortodoxă, în Noua Rusie, între anii 1917-1925, își găsește o paralelă în rândurile emigranților ruși. P. Anderson notează că „trăsătura fundamentală comună a refugiaților ruși [este] Biserica"[680]. Astfel, anul 1922 este marcat

[678] *Ne vorbește Părintele Sofronie. Scrisori, Convorbire cu familia – martie 1975* – pp. 35-37.

[679] *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu. Scrisori de la Athos (către D. Balfour)*, traducere din limba rusă de ierom. Rafail Noica, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, scrisoarea a 22-a, (5-18 aprilie 1935), p. 257 și scrisoarea a 11-a (3-16 decembrie 1932), p. 167.

[680] Vezi P. Anderson, *No East or West*, pp. 40, 44 și urm.

prin crearea unei mişcări, *Tineretul Creştin Rus*, care scoate în evidenţă problema educaţiei teologice, determinând înfiinţarea, în 1924 la Paris, a *Institutului de Teologie Ortodoxă*. Părintele Sofronie se numără printre primii studenţi, înconjurat de elita teologilor şi a filozofilor ruşi. După cum arată N. Zernov, „Institutul a devenit centrul intelectual major al Bisericii ruse şi, în acelaşi timp, un important loc de contact al Ortodoxiei răsăritene cu Occidentul creştin”[681]. În 1924, printre cei care predau aici se numărau episcopul Veniamin (Fedcenkov), A. Kartaşev, K. Bezobrazov şi E. Kovalevski, cărora li se vor alătura în 1925 S. Bulgakov, V. Zenkovski, S. Frank, S. Troţki, V. Ilyin şi G. Florovski.

În această atmosferă, se familiarizează tot mai mult cu ideile religioase ruse, la aceasta contribuind din plin contactele personale cu Pr. Serghei Bulgakov şi Nikolai Berdiaev.

Părintele Serghei Bulgakov

Profesor de dogmatică la Institut, S. Bulgakov exercită în domeniul său de activitate, influenţa cea mai adâncă asupra Părintelui Sofronie. Fiind în acelaşi timp profesorul şi duhovnicul său, nu este de mirare că vocabularul, abordarea şi câmpul lui de investigaţie determină creşterea teologică a ucenicului său. Bulgakov are solide baze patristice, iar în filozofie îi cunoaşte temeinic pe Kant, Fichte, Feuerbach, Hegel şi Schelling, alături de Vl. Soloviov şi P. Florenski. Teologia sa s-a dezvoltat în urma trecerii sale de la marxism la idealism[682]. Această sinteză dintre Sfinţii Părinţi şi filozofia modernă constituie originalitatea abordării sale, care trece de multe ori dincolo de perimetrul patristicii ortodoxe,

[681] N. Zernov, *Russian Religious Renaissance*, p. 231.

[682] Vezi P. Bori, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione*, pp. 226-232.

după cum o dovedește *sofiologia* sa. Tema lui Soloviov a „divino-umanității" (*bogocelovecestvo*) îl va face mai atent la implicațiile antropologice ale hristologiei calcedoniene și ale teologiei trinitare a Părinților Capadocieni[683].

Dintre cele învățate de la S. Bulgakov, teologia trinitară, „chenotismul" și antropologia sunt cele care exercită cea mai puternică influență asupra Părintelui Sofronie.

Astfel, Bulgakov îi este precursor în analiza caracterului relațional al *ipostasurilor* divine în interiorul Treimii, precum și în meditația sa asupra antinomiei identității și a diferenței, ambele absolute, a *Persoanelor* divine. Această paradoxală unitate absolută este garantată de modul Ființării dumnezeiești, care este dragostea, o unitate nici pe departe statică, ci dinamică. Iar această dragoste jertfelnică trece prin renunțarea la sine[684]. Bulgakov subliniază aici dinamismul naturii relaționale înăuntrul ființei ipostatice și deduce caracterul jertfelnic al dragostei din interiorul Sfintei Treimi.

Sub influența lui Schelling – potrivit lui A. Nichols – și a hristologiei ruse – potrivit lui N. Gorodețki – [685], Bulgakov accentuează ideea dimensiunii chenotice în entitatea Sfintei Treimi, precum și în actul creației[686]. Părintele Sofronie își va aduce aminte că Bulgakov situa chenoza lui Hristos la nivelul ființei intra-trinitare și că pentru el chenoza nu ia sfârșit cu Învierea, ci privește și pe Hristos slăvit după Paști, ceea ce merge mână în mână cu realitatea tainei Eu-

---

683 *Du Verbe incarné*, traduit par C. Andronikof, Éd. L'Age d'Homme, Lausanne, 1982, pp. 109 și urm.

684 *Le Paraclet*, traduit par C. Andronikof, Paris, 1946, pp. 62-64, 74-75, *Du Verbe incarné*, p. 13 și urm.

685 A. Nichols, *op. cit.*, p. 59; N. Gorodezky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, p. 156 și urm.

686 *Du Verbe incarné*, pp. 16-17, 150; *Le Paraclet*, p. 211.

haristiei[687]. Acest aspect chenotic al euharistiei va marca și teologia liturgică a Părintelui Sofronie. Bulgakov dezvoltă și ideea chenozei Duhului Sfânt în *modul lucrării Sale*[688], care îi va permite mai târziu Părintelui Sofronie să aplice ideea *gradului variabil al lucrării și al percepției* Sfântului Duh la teoria sa ascetică a părăsirii de către Dumnezeu.

Antropologia lor reflectă și un maximalism asemănător. Bulgakov îl precede pe Părintele Sofronie în înțelegerea expresiei biblice *dextera Patris*, expresie legată de urcarea lui Hristos „de-a dreapta lui Dumnezeu" (*Marcu* 16, 19) ca ridicare-îndumnezeire a umanității la nivelul egalității-identității (*tojestvo* în rusă) cu Dumnezeirea[689]. Subliniind relația dintre modurile divin și uman, Bulgakov le pune într-o strânsă legătură, într-un mod aproape platonician. Omul ca imagine este, în viziunea lui, o copie a lui Dumnezeu (*povtorenie*). Micro-absolut, omul este o imagine formală a Absolutului divin. Umanitatea constituie o „criptogramă" divină, o taină în dimensiunea sa ipostatică. Omul și *ipostasul* său par astfel de nedefinit[690], încât Bulgakov afirmă identitatea dintre om și Dumnezeu: *humana natura capax divini*[691].

Nikolai Berdiaev

Contactul personal al Părintelui Sofronie cu Berdiaev i-a marcat fără îndoială teologia. „Personalismul" acestuia din urmă este încununarea dezvoltării tendinței maxima-

---

687 *Du Verbe incarné*, p. 150 și urm., 25 și urm., 344 și urm.

688 *Le Paraclet*, pp. 242-243; *Du Verbe incarné*, pp. 246-247.

689 *Du Verbe incarné*, p. 328 și urm.

690 Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, traducere de Elena Drăgușin, Editura Anastasia, București, 1999, pp. 385-394.

691 *Du Verbe incarné*, pp. 116, 158, 179 etc.

liste din cadrul filozofiei ruse a persoanei (*licinost*)[692]. El recurge la noul termen teologic *mikrotheos* pentru a-l desemna pe om, termen reluat de Părintele Sofronie ca fundament pentru propria sa antropologie. Cu toate acestea, influența lui Berdiaev nu poate fi supraestimată. Mai multe dintre conceptele sale cu privire la *persoană*, la libertatea și creativitatea omului vin împotriva tradiției ascetice ortodoxe, pentru că, după părerea sa, omul care ia calea ascezei creștine este pierdut pentru o muncă de creație. Această diferență a punctelor de vedere este evidentă, chiar și la Paris: când Părintele Sofronie îi împărtășește chemarea sa spre călugărie, Berdiaev își exprimă dezacordul.

În ciuda rodniciei contactelor cu Bulgakov și Berdiaev din acea vreme, teologia de școală nu satisface așteptările Părintelui Sofronie cu privire la modul de a te ruga, de a avea atitudinea justă față de Dumnezeu, de a depăși patimile și de a ajunge *veșnicia*. În 1925 se îndreaptă spre Muntele Athos.

3. Muntele Athos (1925-1947)

La mănăstirea rusă a Sfântului Pantelimon, unde se instalează, experiența mistică personală devine cea mai bună sursă de inspirație teologică a sa. Se căiește profund de apostazia lui și de nevrednicia condiției sale duhovnicești, precum și de „neputința de a trăi potrivit poruncilor evanghelice".

Sfântul Siluan Athonitul

Din 1930 până în 1938, strânsa sa legătură cu Stareţul athonit Siluan marchează o a doua etapă în formarea sa teologică. Părintele pune în paralel formula ascetică a Stare-

[692] Vezi O. Clément, *Berdiaev: Un philosophe russe en France*, pp. 39-62.

ţului, „Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui”[693] şi propria sa deviză duhovnicească, „Ţine-te pe muchia deznădejdii, dar când simiţi că vei cădea în gol, retrage-te”. Aceste experienţe asemănătoare stau la baza relaţiei lor duhovniceşti. Grija Stareţului pentru dimensiunea existenţială şi vie a cunoaşterii lui Dumnezeu se reflectă în principiul teologic al Părintelui Sofronie, care spune că „una este să crezi în Dumnezeu şi alta să Îl cunoşti” în Duhul Sfânt. B. Gooskens analizează îndeaproape implicaţiile insistenţei Sfântului Siluan pe dimensiunea pnevmatologică în cadrul teologiei sale ascetice[694].

De bună seamă că Stareţul nu dispune de un sistem teologic bine definit, însă conceptele sale teologice şi ascetice, exprimate cu simplitate, oferă un temei solid pentru dezvoltarea teologică a ucenicului său. Dedică un interes cu totul special *rugăciunii pentru lumea întreagă*, *smereniei lui Hristos* şi *iubirii de vrăjmaşi*.

Rugăciunea sa atentă „pentru întreaga făptură” este astfel exprimată: „Fie ca *lumea întreagă* să vină la cunoaşterea Ta”. Astfel, îl precede pe Părintele Sofronie în folosirea sintagmei „întregul Adam”, care desemnează unitatea ontologică a genului uman. Textul său, *Tânguirea lui Adam*, clarifică modul în care Stareţul foloseşte termenul de „Adam”, „părintele întregii lumi”, care apare drept un personaj colectiv[695]. Iubirea lui Hristos este liantul care uneşte Adamul întreg.

Adesea, universalitatea acestei iubiri se exprimă ca o „iubire pentru vrăjmaşi” la Sfântul Siluan. La un nivel in-

693 *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 47, 227. Pentru o analiză a formulei, vezi J.-Cl. Larchet, *La formule „Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas”*, pp. 51-68.

694 B. Gooskens, *L’expérience de l’Esprit Saint chez le Starets Silouane*.

695 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 477. Despre conceptul de „Adam, părintele nostru” (Adamul întreg) la Sfântul Siluan, vezi K. Ware, *We must pray for all*, pp. 44-50.

comparabil, aceasta este tocmai axa gândirii sale și o consideră criteriul autenticității întregului mesaj creștin[696]. Porunca lui Hristos (*Matei* 5, 44) proiectează modul divin de ființare la nivelul realității umane, deoarece reflectă caracterul absolut al acestei iubiri.

Sfântul Siluan îl precede pe Părintele Sofronie și prin conceptul său de *smerenie a lui Hristos*, pe care îl diferențiază de smerenia ascetică. Experiența acestei smerenii hristice pe care o are trimite la porunca Acestuia: „Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima" (*Matei* 11, 29)[697]. Chiar dacă Starețul nu comentează aceste cuvinte, Părintele Sofronie desprinde de aici dimensiunea ontologică a descrierii pe care Hristos Și-o face Sieși: „blândețea și smerenia inimii" indică deplasarea centrului de interes existențial de la sine către ceilalți, atunci când *Eu*-l este neglijat în beneficiul lui *Tu*. Aceasta manifestă ipostasul lui Hristos în orientarea Sa veșnică în interiorul Sfintei Treimi, reflectând astfel modul de ființare intra-trinitar în care ipostasul asimilează chenotic viața celuilalt, sau a celorlalți. Această dimensiune hristologică se regăsește implicit la Siluan, care exprimă reorientarea după chipul lui Hristos de la sine către celălalt în următorul pasaj: „Când sufletul s-a dăruit voii lui Dumnezeu, în minte nici mai este ceva în afara lui Dumnezeu"[698]. Este o stare suprafirească de participare la angajarea existențială chenotică a unui Ipostas al Treimii către Celălalt.

Regăsim același model hristologic la temelia învățăturii Sfântului Siluan despre ascultarea ascetică. Nevoitorul care face ascultare se aseamănă lui Hristos în ascultarea Sa

---

696 *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 250-253. Vezi J.-Cl. Larchet, *L'amour des ennemies selon saint Silouane l'Athonite*, pp. 66-95.

697 *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 299-301, 332 etc.

698 *Ibidem*, p. 333.

faţă de Tatăl. Părintele Sofronie justifică teologic importanţa acordată ascultării de către Stareţ, atunci când privilegiază relaţia dintre ascultare şi modul trinitar de fiinţare.

Aceste concepte pun bazele principiului său teologic, al comensurabilităţii şi al afinităţii dintre existenţa dumnezeiască şi cea umană. Embrionare, conceptele Sfântului Siluan presupun – fapt nu întotdeauna evident – o perspectivă hristologică şi, prin urmare, trinitară, care ajută la înţelegerea vieţii ascetice. Chiar dacă nu analizează această relaţie în scrierile sale, el oferă Părintelui Sofronie un punct de plecare pentru aplicarea modelului hristo-trinitar la existenţa umană.

Corespondenţa cu D. Balfour (1932-1946)

La Muntele Athos, unde studiul limbii greceşti îi permite să citească izvoarele patristice în original, Părintele Sofronie se familiarizează cu moştenirea ascetică a Sfinţilor Părinţi. Scrisorile pe care i le scrie în această perioadă părintelui David Balfour – un catolic convertit la ortodoxie – dovedesc o cunoaştere a scrierilor şi ideilor unor Sfinţi Părinţi ca Vasile cel Mare, Macarie Egipteanul, Isihie din Ierusalim, Diadoh al Foticeii, Dionisie Areopagitul, Varsanufie şi Ioan, Ioan Scărarul, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Filotei din Sinai, Grigorie Sinaitul, Ignatie Briancianinov, Serafim de Sarov, Paisie Velicikovski, Teofan Zăvorâtul şi Ioan de Kronstadt. De asemenea, face dovada unei bune cunoaşteri a Filocaliei. Mai târziu, mulţumită faptului că stăpâneşte limba greacă, îl citeşte pe Grigore Palama şi menţionează, între alte scrieri, *Patericul vechi* şi *Mărturisirile unui pelerin rus*.

Corespondenţa cu părintele David Balfour ne prilejuieşte o incursiune profundă în parcursul duhovnicesc al Pă-

rintelui Sofronie. Aceste scrisori, pline de referințe și citate din autori patristici, abordează și diferența dintre gândirea ortodoxă răsăriteană și gândirea occidentală în scrierile creștine și filozofice. Citează din când în când pe Schleiermacher, Spinoza, Kant și din *Noaptea întunecată a sufletului* de Ioan al Crucii. În câteva pagini consacrate *inimii* și *rugăciunii*, scrie că inima duhovnicească nu este o noțiune abstractă în Biserica de Răsărit deoarece, fiind legată de inima noastră biologică, se află într-un anumit loc din corp. Invers față de căutarea occidentală a unei anumite experiențe mistice prin văz, inima se angajează în rugăciunea de pocăință, care constituie baza oricărei vieți duhovnicești[699].

Aceste scrisori cuprind în germene ideile cheie ale parcursului său teologic de mai târziu, mai precis noțiunea părăsirii de către Dumnezeu, antropologia maximalistă, interdependența nevoinței ascetice de viziunea dogmatică.

Arhimandritul Sofronie distinge între două feluri de a fi părăsit de către Dumnezeu. În primul caz, inițiativa aparține omului: „în măsura în care «trăim» în lumea aceasta, suntem «morți» pentru Dumnezeu". În al doilea caz, extrem de dureros, Dumnezeu Se ascunde de om. Atunci când omul este mort pentru lume – adică atunci când nu mai trăiește după legile acestei lumi – amintirea lumii dumnezeiești îl atrage, dar cu toate acestea, întunericul îi încolțește sufletul. Părintele spune că „aceste clătinări (acest du-te-vino al dăruirii și al retragerii harului – n. tr.) sunt trista noastră ursită până la mormânt"[700]. Pentru dânsul, suferința este ca o *etapă necesară* a creșterii ascetice: „Harul vine numai în sufletul care *a suferit până la capăt*"[701]. Astfel, își compară

699 Vezi *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu. Scrisori de la Athos (către D. Balfour)*, scrisoarea a 12-a (12-25 decembrie 1932), pp. 185-186.

700 Scrisoarea din 23 februarie - 9 martie 1935, p. 252.

701 Scrisoarea din 28 iulie - 10 august 1934, p. 239.

experienţa personală cu *Noaptea întunecată a sufletului* a Sfântului Ioan al Crucii, ale cărui scrieri l-au ajutat să înţeleagă suferinţa ascetică. Vede în el un „geniu" şi admite că descrierea pe care acesta o face stărilor sufleteşti, în ciuda unei diferenţe de abordare metodologică şi a unei terminologii diferite de cea a Părinţilor răsăriteni, este în deplin consens, în expunerile sale dogmatice majore, cu scrierile celor mai mari asceţi răsăriteni.

Mai sunt şi alte puncte importante care îi atrag atenţia la Ioan al Crucii: hotărârea sa de a urma calea cea îngustă în ciuda unei împotriviri înverşunate, grija de a păstra mintea liberă de orice imagine în încordarea sa către Dumnezeire, înţelegerea că viaţa duhovnicească desăvârşită implică unitatea dragostei. Pentru el, cartea lui Ioan incită cu adevărat sufletul să pornească la drum cu hotărâre şi răbdare prin pustiul arid şi întunecat, către „Pământul făgăduinţei".

În ciuda acestor trăsături comune, Părintele identifică şi divergenţe între spiritualitatea ortodoxă şi cea a lui Ioan, al cărui drum spiritual i se pare a fi *o metodă*. Ori Sofronie se arată în general mai puţin înclinat să susţină o metodă sau o „tehnică artificială" oarecare, fie acestea chiar metodele „tehnice" ale isihasmului[702]. Contrar lui Ioan, el nu consideră întunericul părăsirii drept o cunoaştere *pozitivă* a lui Dumnezeu şi ca un timp de comuniune cu El, ci ca o fază *negativă* pe drumul spre comuniunea cu Dumnezeu, Care este Lumină. Ideea că afundarea în întunericul despuiat de orice concept sau imagine reprezintă în sine etapa finală a comuniunii cu Dumnezeu îi pare străină tradiţiei ascetice ortodoxe[703]. În sfârşit, adaugă că rugăciunea lui Ioan nu este motivată de pocăinţă, ci că ea tinde către o experienţă vizionară de ordin imaginar, care se opune practicii răsăritene[704].

---

702 Vezi *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 132.

703 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 196 şi urm.

704 Scrisoarea a 12-a (12-25 decembrie 1932), pp. 184-185, scrisoarea

Confruntat cu problema îndumnezeirii, maximalismul său antropologic este evident. Face trimitere la Grigore Palama, care folosește termenul *anarchos* („fără început") pentru a desemna condiția finală a îndumnezeirii umane: „Noi – scrie Părintele – așteptăm împărtășirea vieții veșnice. Însă, în înțelesul lucrurilor, devenind veșnic, omul se face nu numai nemuritor, ci și *fără început* (*beznacealnîi*)"[705].

Ca răspuns la îndoiala lui Balfour referitoare la importanța unei asceze și a unei tradiții dogmatice specific răsăritene, Părintele Sofronie afirmă integritatea organică și integralitatea vieții ascetice, a dogmelor și a Bisericii. Fiind în dezacord cu Schleiermacher asupra acestei chestiuni, scrie următoarele:

„Trei lucruri nu înțeleg: 1) o credință adogmatică; 2) un creștinism NEBISERICESC; 3) un creștinism fără nevoință. Și aceste trei: Biserica, dogma și ascetica (adică nevoința creștină) – sunt pentru mine un singur tot al vieții"[706].

Tot ca răspuns la ezitarea lui Balfour cu privire la nevoia unui *ascetism negativ*, afirmă că ascetismul pozitiv, care este dragostea, implică în mod necesar și forme negative, adică limitări ale propriei persoane. Forma pozitivă face parte din scopul final, însă formele negative sunt necesare și rodnice în stadiile de început ale creșterii ascetice. Esențialul discuției asupra dogmei rezidă în afirmația Părintelui că fiecare cultură religioasă propune o învățătură ascetică, deoarece asceza constituie o manifestare vie, adică ontologică, a viziunii religioase a fiecăruia. Atrage atenția asupra faptului că fiecare creștere religioasă comportă anumite etape, a căror ordine este periculos să fie inversată. În cadrul credinței creștine, mistica panteistă – și anume căutarea Absolutului

a 13-a, (14-27 decembrie 1932), pp. 201-205.

[705] Scrisoarea a 22-a (5-18 aprilie 1935), p. 256.

[706] Scrisoarea a 28-a (22 august - 4 septembrie 1945), p. 303.

divin dincolo de orice conceptualizare şi particularitate – nu este decât o etapă a dezvoltării religioase şi nu poate fi considerată superioară noţiunii creştine de Dumnezeu personal. În viziunea lui, A. Comte oferă exemplul celui care confundă ordinea ierarhică a acestor etape, din cauza convingerii sale că spiritul parcurge trei etape (teologică, metafizică şi pozitivistă), conforme principiului său de dezvoltare a percepţiei mentale asupra lumii. Însă potrivit Părintelui Sofronie, percepţia metafizică şi teologică implică dogmatica şi depăşeşte intelectualismul pozitivist.

Neliniştea lui Balfour cu privire la „limitele confesionale" reprezintă pentru Arhimandrit o simplă etapă iniţială în creşterea sa duhovnicească. Schleiermacher face greşeala de a „dogmatiza" această etapă de început, care este îndoiala neliniştii religioase (*Angst*), ca pe ceva ultim. Aceasta decurge din faptul că respinge fundamentele dogmatice ale experienţei religioase. Pentru Părintele Sofronie, Schleiermacher cochetează cu panteismul: „respingând credinţa dogmatică a Bisericii şi «dogmatizând» propriul său misticism sentimental [...] a căzut într-o sferă străină creştinismului [...] şi anume: în viziunea lumii curat pantheiste a lui Spinoza el a recunoscut forma clasică a vieţii religioase"[707]. Iar în sistemul teologic al lui Kant, noţiunile de nemurire *personală* şi de Dumnezeu *personal* nu joacă rolul fundamental pe care îl ocupă în tradiţia creştină.

La întrebarea lui Balfour despre importanţa dogmelor pentru Ortodoxie, insistă asupra rolului lor în formarea Tradiţiei ortodoxe: „Mie mi se pare că dacă este să lepezi Simbolul Credinţei ortodox şi experienţa nevoinţei agonisite prin veacuri de viaţă în Hristos, atunci din cultura ortodoxă nu mai rămâne decât grecescul «minor» şi tetrafonia rusă"[708].

[707] *Ibidem*, p. 307.
[708] *Ibidem*, p. 308.

De asemenea, atenționează asupra pericolului de a conferi raționamentului intelectual un statut care să îl facă temeiul unic al căutării religioase:

„Experiența istoriei a arătat că rațiunea firească, lăsată de sine însăși, în chip fatal ajunge la viziunea lumii și mistica pantheistă. Dar dacă aceasta se petrece în sufletul unui creștin care totuși nu dorește să se lepede de Hristos, precum a făcut Lev Tolstoi, el va ajunge la raționalismul sau spiritualismul protestant, care din punct de vedere mistic se apropie de panteism. Cumva m-am convins lăuntric că a lepăda Biserica duce la a lepăda propovăduirea apostolilor: «Ceea ce era dintru început, ceea ce **am auzit**, ceea ce am **văzut** cu ochii noștri [...] și mâinile noastre au **pipăit** pentru Cuvântul vieții, și viața s-au arătat și am văzut și mărturisim și vestim vouă viața cea veșnică» (*1 Ioan* 1,1-2)”[709].

Forțându-l pe Părintele Sofronie să se exprime teologic, corespondența cu Balfour devine prima etapă a formulării teologiei sale. Această etapă, deopotrivă importantă și determinantă, ilustrează paleta intereselor sale teologice și a subiectelor dezvoltate în scrierile sale ulterioare.

Pustia (1939-1947): paternitatea duhovnicească

După moartea Stareţului Siluan la 24 septembrie 1938, și urmându-i sfatul, Părintele Sofronie părăsește mănăstirea Sfântului Pantelimon pentru „pustia” athonită. La început se stabilește la Karoulia, mai apoi într-o peșteră din apropierea mănăstirii Sfântul Pavel.

Acești ani sunt marcați de două experiențe importante. Hirotonit preot în 1941, duhovnic și îndrumător duhovnicesc al mai multor pustnici athoniți, devine martorul privilegiat al experienței personale a tuturor celor a căror

[709] *Ibidem*, pp. 308-309.

spovedanie o primește. Astfel observă îndeaproape și analizează câteva modele de viață duhovnicească monastică, observații și analize care vor sta la baza învățăturii sale ascetice de mai târziu. În această perioadă îi vine gândul să scrie o carte despre tradiția ascetică athonită, având drept scop să consemneze principiile acesteia și să prezinte exemple vii, folositoare altora în căutarea propriei lor căi.

O altă experiență, drama celui de-al Doilea Război Mondial, îl face să se roage intens pentru lume. Această rugăciune, atât de intensă încât îi va afecta sănătatea, îl face să discearnă în mod concret interdependența ființei sale personale de întreaga omenire, a cărei unitate ontologică devine un element cheie al antropologiei sale[710]. Rugăciunea sa pentru întreaga lume îi înlesnește înțelegerea principiilor pe care le va descrie mai târziu ca *ființa ipostatică*. Își dă seama treptat cât de fundamental se diferențiază *persoana* de *individ*: ea nu exclude ceea ce scapă *Eu*-lui, ci din contră, include *non-Eu*-l în *Eu*.

4. Întoarcerea la Paris (1947-1959)

În anii de după război, intră din nou în contact cu D. Balfour, care îl ajută să obțină o viză pentru Franța. De ce părăsește Muntele Athos în 1947? Nimeni nu ar putea spune cu certitudine. Probabil din cauza sănătății sale șubrede și a problemelor cu care s-a confruntat în Grecia post-belică din pricină că nu era grec, deoarece îi scrie lui D. Balfour că „situația [politică] se degradează cu fiecare zi". Un alt motiv ar fi că Sfântul Siluan îi dăduse sarcina de a-i publica scrierile în măsura în care credea că „ar putea fi folositoare". Centru cultural al emigrației ruse, Parisul se preta cel mai bine unei asemenea sarcini și oferea resurse de neima-

[710] *Idem*, scrisoarea a 29-a (21 noiembrie – 4 decembrie 1945), p. 311.

ginat pe Athos. În afară de aceasta, Părintele mai dorea să își încheie studiile teologice la Institutul Saint Serge, care acceptase să îl înmatriculeze ca student obișnuit în anul patru, în plus asigurându-i cazarea și masa.

Perioada de la Institutul Saint Serge

Încă de la venirea la Paris, Institutul se interesează de poziția sa cu privire la Biserica ortodoxă rusă. A fost rugat dinainte să dea asigurări că „nu va milita pentru ideile [Patriarhatului Moscovei]", o cerere îndreptățită de faptul că „Biserica intrase într-o perioadă de instabilitate ecleziastică" după moartea Mitropolitului Evloghie, din 8 august 1946. Frica de o simpatie oarecare din partea sa față de Patriarhia rusă nu era nefondată, deoarece Părintele Sofronie împărtășea viziunea ecleziologică a Mitropolitului Serghie, care deplângea tendința emigranților slavofili ruși de a nega legitimitatea ortodoxă a *Bisericii roșii* sau *sovietice* și care propagau prin aceasta o vedere deformată a Bisericii ca instituție. Pentru slavofili, Biserica rusă rămânea indisolubil legată de rădăcinile sale *culturale*. Mitropolitul Serghie o considera, dimpotrivă, instituție deopotrivă cerească și pământească, necondiționată intrinsec de realitatea istorică. Această poziție corespundea viziunii universale a Ortodoxiei a Părintelui Sofronie.

După excomunicarea din Biserica rusă din 1930, Mitropolitul Evloghie a intrat sub jurisdicția Patriarhului Ecumenic în 1931. Anii care au urmat au fost martorii unei controverse susținute între partizanii Mitropolitului Evloghie, printre care Institutul Saint Serge, și cei ai Patriarhiei ruse, adică Frăția Sfântul Fotie, cu Vladimir Lossky. Controversa va crește în 1935-1936 odată cu condamnarea învățăturii sofianice a lui S. Bulgakov[711]. În pofida unei

[711] Vezi A. Nichols, *Bulgakov and Sophiology*, p. 25.

încercări a Mitropolitului Evloghie de a relua legăturile cu Moscova în 1945, faptul că aceasta i-a desemnat în 1945 un succesor în persoana unui faimos colaborator al naziștilor, episcopul Serafim, nu a făcut decât să înrăutățească situația. Această stare de fapt îl va face pe Părintele Sofronie să recunoască Patriarhatul Moscovei și să considere această Biserică drept cea a martirilor. Departe de a împărtăși nostalgia slavofilă, nu va „canoniza" niciodată, nici teologic și nici ideologic, Vechea Rusie, pentru că un asemenea naționalism contrazicea modul în care își asumase categoriile universale și ascetismul personal. Va prefera întotdeauna tradiția patristică, spre deosebire de numeroși ruși slavofili, care făceau apel la Dostoievski ca sursă teologică.

Este limpede că afinitățile sale pentru Biserica rusă reprezentau o piedică în calea studiilor sale la Institutul Saint Serge, chiar dacă nu rămăsese fără sprijin moral, deoarece noii săi prieteni, Vladimir Lossky și părintele Boris Stark, împărtășeau cu convingere simpatiile sale. Astfel, în 1949, colaborează cu Lossky la revista *Mesagerul Exarhatului Patriarhiei ruse în Europa occidentală*. Pentru a-și afirma fidelitatea față de Patriarhia rusă, publică în 1951 un omagiu călduros adus Patriarhului Serghie, pe care îl califică drept un „păstor deosebit" și îl compară cu cei mai mari ierarhi ai Bisericii de răsărit, ca Vasile cel Mare, Atanasie al Alexandriei și Fotie al Constantinopolului. Ca răspuns la atacurile „taberei" anti-sovietice împotriva „Bisericii roșii" și „capului [său] roșu" dezbate puternic în favoarea argumentației patriarhului Serghie care admite structura dublă a Bisericii, plecând de la cele două planuri: cel ceresc și cel pământesc.

Îndepărtat din Institutul Saint Serge, nu își va încheia niciodată formarea de bază. Atunci se instalează la *Casa rusă*, situată la periferie, în suburbia Saint-Geneviève-des-

Bois, unde se ridica o biserică rusă, continuându-şi slujirea de preot şi duhovnic. Dar sănătatea îi este zdruncinată: suferă o intervenţie chirurgicală importantă din cauza unui ulcer la stomac.

Dezvoltarea teologică

Starea sa fragilă de sănătate nu îi împiedică totuşi dezvoltarea teologică. La Paris se află încă o dată în mediul teologic rus. Considerat de acum deţinătorul unei cunoaşteri vii a monahismului, cunoaştere acumulată prin practica sa ascetică personală, apropierea sa de Siluan şi experienţa de îndrumător duhovnicesc, continuă să îşi lărgească orizonturile intelectuale citind literatura teologică contemporană. Acum face cunoştinţă mai îndeaproape cu operele publicate ale lui S. Bulgakov, C. Kern, G. Florovski, N. Berdiaev, Vl. Lossky şi N. Glubokovski, lucru care îl ajută să îşi evalueze mai bine experienţa sa vie, pe care o foloseşte ca bază pentru a contracara concepţiile deformate despre tradiţia ascetică şi monastică ce tocmai se răspândeau printre gânditorii ruşi din Paris[712]. Evaluarea moştenirii teologiei şi filozofiei ruse prin prisma experienţei sale ascetice îi angajează gândirea într-un proces de sinteză teologică.

Aceşti ani se dovedesc deosebit de rodnici din punctul de vedere al scrierilor teologice. Părintele Sofronie redactează prima sa operă majoră, *Cuviosul Siluan Athonitul*, publicată într-o ediţie manuscrisă multiplicată cu maşini roneo în 1948, înainte de apariţia sa ca volum în 1952, carte care îl va face celebru; publicată mai apoi în 22 de limbi va avea un impact mondial: cinstirea Stareţului Siluan va

[712] N. Berdiaev, *Esprit et réalité*, Aubier-Montaigne, Paris, 1943, pp. 91-125. Acesta crede că monahismul constrânge sufletul prin poruncile lui Hristos şi perverteşte însăţi ideea de ascultare. Vezi I. Špidlik, *L'idée russe*, pp. 252-253.

creşte, iar în 1987 Patriarhia Ecumenică îl va adăuga cetei sfinţilor. În prima sa carte Părintele Sofronie defineşte principiile teologiei sale şi dezvoltă mai multe aspecte fundamentale ale gândirii lui: *rugăciunea pentru lumea întreagă*, părăsirea de către Dumnezeu, principiul fiinţei ipostatice („Dragostea asimilează viaţa fiinţei iubite" – coincidenţa reciprocă a fiinţei).

Relaţiile cu Vladimir Lossky

Atunci când intră în contact cu Vladimir Lossky, Părintele Sofronie îi arată scrierile Stareţului Siluan. Cu toate acestea, în ciuda unei atitudini asemănătoare a celor doi cu privire la Rusia şi a profundei lor înrădăcinări în tradiţia patristică şi bisericească, au păreri divergente cu privire la diverse subiecte teologice. Deşi apreciază spiritualitatea scrierilor Sfântului Siluan, Vl. Lossky le consideră de prea puţin interes teologic. Este doar una dintre atitudinile negative, pe lângă multe altele, care îl vor convinge pe Părintele Sofronie să scrie o introducere teologică la scrierile lui Siluan, pentru a explica principiile subiacente limbajului simplu al Stareţului. Teologia Părintelui Sofronie va crea, o dată în plus, o punte între diferitele moduri de gândire.

Părintele Sofronie şi Vl. Lossky au perspective divergente mai cu seama în două domenii.

Pe când Lossky recurge la noţiunea de „întuneric dumnezeiesc", dezvoltată de Dionisie Areopagitul[713], Părintele Sofronie se foloseşte cu prudenţă termenul „întuneric" şi, în virtutea experienţei sale ascetice a luminii dumnezeieşti, contestă interpretarea literală a acestui termen. A vorbi despre o viziune „dumnezeiască" în legătură

[713] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, Bucureşti, 1998, pp. 21-41.

cu „întunericul" nu corespunde realităţii pentru că Dumnezeu este lumină şi Se manifestă întotdeauna ca lumină, încât nu este întuneric în El. În viziunea Arhimandritului, „întunericul" trebuie situat la hotarul dintre totala golire a duhului (spiritul pur) şi apariţia luminii dumnezeieşti; Părintele atenţionează asupra faptului că Dumnezeu nu Se află în acest „întuneric", care este *absenţa* divină pentru că *prezenţa divină* implică *lumina*. Potrivit lui, „întunericul" nu este un fapt palpabil în limbajul lui Grigorie de Nyssa şi Dionisie Areopagitul, ci o figură retorică, o imagine teologică folosită de Părinţii Capadocieni ca armă împotriva eunomienilor, care susţineau că se poate vedea esenţa divină. Din perspectivă mistică şi existenţialistă, Părintele Sofronie este de acord cu Dionisie şi cu Capadocienii, care definesc „întunericul" dumnezeiesc drept lumină orbitoare care „supralumineză"[714]. Astfel, critică neînţelegerile pariziene asupra folosirii termenului şi deplânge faptul că Dumnezeu este văzut în primul rând ca „întuneric", ceea ce deschide calea pentru a confunda părăsirea din *Noaptea întunecată* carmelită cu „întunericul teofaniei".

Această distincţie clară – între „întuneric" ca absenţă şi lumină ca prezenţă – îi înlesneşte Părintelui Sofronie, spre deosebire de Vl. Lossky, fundamentarea mai limpede şi integrarea teologică a experienţei părăsirii de către Dumnezeu, pe care Lossky o leagă de o concepţie latină (*derelictio*). Într-adevăr, pentru Lossky, plecarea harului şi experienţa nopţii din Ghetsimani ar decurge din deviaţii dogmatice (în special *filioque*), iar după părerea sa Ioan al Crucii oferă exemple ale acestora în *Noaptea întunecată*. Dimpotrivă, Părintele Sofronie consideră perioadele

[714] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, I, 1, p. 247 în *Opere complete*, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996 Cf. şi *Epistola V*, p. 258 în ibidem.

în care a trăit părăsirea harului a fi etape necesare pentru creşterea ascetică şi, ca un suprem paradox, o manifestare a dragostei dumnezeieşti. Arhimandritul crede că experienţa părăsirii de către Dumnezeu conţine o putere dumnezeiască dătătoare de viaţă[715].

Editor principal al *Mesagerului* între anii 1950-1957, Părintele Sofronie colaborează îndeaproape cu Vl. Lossky, de care este şi influenţat. Din această perioadă datează, printre altele, faimoasele sale texte despre „Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi" (1950) şi „Temeiurile nevoinţei ortodoxe" (1952). Articolul despre „Unitatea Bisericii" în special reflectă discuţiile teologice aflate în desfăşurare, multe dintre teme regăsindu-se la teologii acelei epoci, mai cu seamă la Lossky. Un aspect important este acela că acest articol a provocat o dezbatere teologică[716]. Dacă ultimele trei părţi ale articolului sunt consacrate chestiunii strategiei contemporane a Bisericii, prima, care tratează probleme legate de teologia trinitară, marchează noile perspective teologice ale Părintelui Sofronie. În această perioadă modelul trinitar devine un element omniprezent al osaturii scrierilor sale. Chiar dacă remarcile pe care le face sunt menite să justifice organizarea jurisdicţională a Trupului eclezial, ele exprimă clar, şi pentru prima dată, concepţia sa despre Treime ca model al fiinţei umane. Într-o versiune mai târzie a articolului, publicată în limba franceză[717], va aplica acest model trinitar la Biserica şi umanitatea întreagă, lăsând complet la o parte contextul polemicilor inter-ecleziale.

---

[715] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 195-196.

[716] Vezi G. Dejaifve, „Sobornost and Papacy", în *Eastern Churches Quarterly* 10 (1953-1954), p. 81 şi urm.; H. Ruppert, „Das Prinzip der Sobornost in der russischen Orthodoxie", în *Kirche im Osten* 16 (1973), Göttingen, p. 47 şi urm.

[717] Vezi *Naşterea întru Împărăţia cea neclătită*, pp. 61-121.

Oricare ar fi divergenţele dintre ei, Părintele Sofronie cunoaşte importanţa teologică a lui Vl. Lossky, căruia îi va lăuda mai târziu explicaţiile la *ipostas* şi scrierile, pline de limpezime, despre *filioque*. O punere în paralel a celor doi teologi rămâne edificatoare pentru scrierile ulterioare ale Părintelui Sofronie, deşi cărţile sale succesive vor lăsa să se ivească o diferenţă crescândă, îndeosebi viziunea sa maximalistă asupra naturii umane. În *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice* şi *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Părintele Sofronie afirmă într-adevăr comensurabilitatea dintre fiinţa umană îndumnezeită şi Dumnezeu (*tojestvo*). Vl. Lossky nu era pregătit să lege într-un mod atât de îndrăzneţ cele două margini ale prăpastiei care îl desparte pe om de Dumnezeu.

5. Marea Britanie (1959-1993)

În timpul şederii sale la Sainte-Geneviève-des-Bois, către sfârşitul anilor 1950, o mulţime de persoane veneau la el pentru sfaturi duhovniceşti. Către 1958 un grup de ucenici venise să trăiască aproape de dânsul, în căutarea unei vieţi călugăreşti. Tot în acea vreme, era deja bine cunoscut în Marea Britanie, mulţumită cărţii sale *Cuviosul Siluan Athonitul*, tradusă în engleză şi publicată în 1958 cu titlul *The Undistorted Image: Staretz Silouan, 1866-1938*, volum primit favorabil de către presa bisericească britanică[718]. De altfel, Părintele Sofronie fusese deja de mai multe ori în Marea Britanie, unde ţinuse conferinţe, scrisese articole şi rostise omilii. A ţinut, de pildă, o conferinţă la Oxford, cu ocazia comemorării lui Vladimir Lossky.

[718] În „Introduction to «Adam's Lament»", din *Prism* 5, 2 (1958), p. 38, N. Mosely consideră, printre altele, că scrierile lui Siluan nu au doar o valoare teologică, ci şi una literară. În Reviews, p. 61, J.-R. Lewis notează că de acum o antologie a literaturii ruse este de neconceput fără Tânguirea lui Adam a lui Siluan Athonitul.

O obște călugărească

Astfel, cu ajutorul credincioșilor britanici cumpără o proprietate la Tolleshunt Knights (Essex), un loc pe care îl vizitase prima dată în 1958. În 1959 merge acolo împreună cu un grup format din patru persoane din Franța, pentru a înființa actuala obște de la Sfântul Ioan Botezătorul. Patriarhia Rusă acceptă dorința sa de a trece sub jurisdicția Mitropolitului Antonie de Suroj. Cu binecuvântarea Patriarhului Alexei, mănăstirea se pune în 1965 sub oblăduirea Patriarhiei Ecumenice, care îi va acorda mai târziu statutul de stavropighie.

Arhimandritul Sofronie se va dedica pe de-a-ntregul acestei comunități, până la moartea sa din 1993. Cu răbdare și tenacitate, încearcă să restabilească principiile esențiale ale vieții călugărești în mănăstirea sa. Preocuparea sa centrală privește înainte de toate *asceza lăuntrică*, deoarece desăvârșirea interioară este mult superioară unei perfecte conformități exterioare cu normele. Mănăstirea nu are un cod scris, un set de reguli monastice care să reglementeze postul, orele de somn etc. Învățătura sa se sprijină pe cultura duhului și a inimii. Cu toate acestea, departe de a fi indiferent la detaliile vieții cotidiene și la obligațiile lumești, Părintele Sofronie veghează la integrarea acestora în orbita vastului său câmp teologic.

În condițiile specifice în care se găsește, în care prezența a două obști separate se dovedește a fi de nerealizat, Părintele unește călugării și maicile într-o singură comunitate. *Tipicul* sau *Rânduiala rugăciunii* mănăstirii este diferit de cel al unei mănăstiri ortodoxe tradiționale. În locul ciclului zilnic al slujbelor Ceasurilor, obștea practică *Rugăciunea lui Iisus* ca formă de cult comunitară, constând

în chemarea Numelui dumnezeiesc, în general până la patru ore pe zi. Dumnezeiasca Liturghie este slujită de trei până la patru ori pe săptămână. Această structură se arată a fi mai potrivită pentru o comunitate multi-națională, în care citirea Ceasurilor și a textelor liturgice zilnice într-o anumită limbă ar exclude pe unii membri și vizitatori de la o participare deplină în cult. De altfel, aceasta fusese rânduiala Părintelui în timpul șederii sale în pustie. Înlocuind slujbele zilnice cu *Rugăciunea lui Iisus* rostită în comun la biserică, Sofronie se sprijină pe precedente din practica athonită, îndeosebi pe viața lui Nicodim Aghioritul și a mănăstirii lui Paisie Velicikovski[719].

Scrierile teologice

Scrierile din această perioadă îi precizează orientarea teologică, reflectă efortul pe care l-a depus pentru a crea o legătură teologică între experiența sa ascetică și viziunea sa dogmatică. Acestea îi indică dorința de a-și supune experiența ascetică unei analize mai adânci. De acum înainte teologia sa este și mai serios călăuzită de implicațiile hristo-trinitare ale noțiunii de *persoană*.

Această orientare este evidentă în corespondența sa cu diverse persoane, de exemplu. Una dintre cele mai importante serii de scrisori „teologice" (1958-1986) este adresată surorii sale M. Kalașnikova, care trăia la Moscova. Scrisoarea din 7 ianuarie 1968 constituie una dintre primele sale încercări de a formula principiul *persoanei*.

Exigența unei precizări tot mai exacte a fundamentelor teologice ale mesajului său rezultă și din dialogul său activ

[719] Cf. C. Karambelas, *Contemporary Ascetics of Mount Athos*, p. 467. Despre practica asemănătoare a lui Nicodim, vezi I. Kotsonis, *Gerontikon*, p. 332.

cu lumea apuseană. În discursurile sale, rostite cu prilejul diferitelor congrese, reuniuni sau recepţii, îşi expune punctul de vedere asupra a numeroase probleme bisericeşti ale acelei vremi, în faţa unui auditoriu ne-orthodox. Abordează mai ales chestiunea feminismului, a relaţiei dintre Est şi Vest, a noţiunii de sfinţenie, a iconografiei, precum şi alte teme. În 1962 participă la ce-a de a doua Conferinţă Patristică de la Oxford, unde ţine un referat despre „Nevoia celor trei lepădări, potrivit lui Ioan Cassian şi Ioan Scărarul".

În 1973 apare o traducere a cărţii *Cuviosul Siluan Athonitul* cu câteva adăugiri, purtând titlul *The Monk of Mount Athos* [Călugărul de la Muntele Athos]: au fost adăugate câteva pasaje alese din textul original care explicau viaţa şi învăţătura Sfântului Siluan. În 1975, *Wisdom of Mount Athos* [Înţelepciunea Muntelui Athos] oferă scrierile Stareţului cu o nouă introducere a Părintelui Sofronie, care demonstrează interesul său crescând pentru noţiunea de *ipostas*[720].

A doua sa carte majoră, *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice* (1977), dovedeşte dezvoltarea importantă pe care a cunoscut-o gândirea sa teologică. Această primă carte autobiografică se adresează unui public mai larg şi se înscrie în contextul spiritual al anilor 1970. În ea se poate distinge chintesenţa ideilor teologice de la vârsta sa înaintată: acolo tratează noţiunile de *persoană*, de *cunoaştere a lui Dumnezeu* , precum şi antropologia, aprofundând vechile teme ale *rugăciunii pentru lumea întreagă* (rugăciunea din Ghetsimani), suferinţa şi contemplarea luminii necreate. Afirmă comensurabilitatea dintre Făcătorul şi creaţia Sa, afirmaţie care constituie miezul antropologiei sale[721]. Acestea îl fac să dezvolte şi mai mult aplicarea modelului divin, atât cel al Treimii cât şi cel al lui Hristos, la fiinţele omeneşti.

---

720 Vezi *Wisdom of Mount Athos*, pp. 8 şi urm.

721 *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, p. 90.

Această carte pregăteşte calea pentru ultimul său volum, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* (1985), care va avea ecouri foarte diverse. În Occident îi este salutată apariţia, unii văzând în această carte un eveniment[722] şi chiar o izbândă pentru teologia ascetică creştină[723]. Din partea ortodocşilor primirea rămâne mai degrabă rezervată, cu câteva excepţii[724], mai cu seamă printre cititorii ruşi. Îi sunt criticate în principal sinceritatea îndrăzneaţă cu care aşterne pe hârtie experienţa sa personală cu Dumnezeu, „flagranta înaltă părere de sine", „familiaritatea cu Dumnezeu", senzualitatea mistică, descrierile viziunilor şi limbajul, taxat ca fiind exuberant. Faptul că puterile îl părăsesc şi că unele critici sunt atât de usturătoare, îl va descuraja să mai publice vreo altă lucrare teologică. Cu toate acestea, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* conţine o analiză foarte amănunţită a moştenirii dogmatice a Bisericii şi este împlinirea expresiei sale teologice, în care îşi prezintă concepţiile cele mai îndrăzneţe. Plecând de la o descriere personală mai completă decât înainte, dezvoltă teme deja tratate în lucrările sale precedente: lumina nezidită, rugăciunea liturgică, cunoaşterea lui Dumnezeu etc., şi oferă o prezentare teologică mai bine structurată a temelor precum chenoza şi părăsirea de către Dumnezeu, pomenirea morţii, persoana, iubirea până la ura de sine.

---

722 Cf. M. Gimenez, „Archimandrite Sophrony", în *Sobornost* 7, 1 (1985), pp. 72-73; H. Moore, „Radical Redemption", în *Christian Missionary Society Newsletter* 484 (1988), pp. 1-2; A. de Halleux, „Archimandrite Sophrony", în *Revue théologique de Louvain*, 16, 3 (1985), pp. 361-363; J. de Miguel, „Archimandrite Sophrony", în *Comunidades* 48 (1985), p. 93.

723 Cf. A. Franquesa, „Archimandrite Sophrony", în *Questiones de vida christiana* 124 (1984), pp. 130-131; P. Luis, „Archimandrite Sophrony", în *Estudio Augustiano* 3 (1984), p. 49.

724 În *The Letter to Archimandrite Sophrony* (13 iulie 1984). K. Ware scrie că „este o carte remarcabilă".

Ultimii ani

De-a lungul anilor de dinaintea morţii sale, Părintele Sofronie îşi adună obştea mănăstirii, în mod regulat, pentru discuţii, în care apare limpede întrepătrunderea concepţiilor sale dogmatice şi a experienţei sale ascetice. *Testamentul* său, redactat în 1991, prezintă modelul trinitar ca principiu de viaţă pentru obştea călugărească. Este scrierea sa teologică de adio, dinainte de moartea petrecută la 11 iulie 1993. Părintele a lăsat comunităţii sale arhive importante, care rămân să fie publicate. În ziua de astăzi călugării şi maicile obştii sale continuă difuzarea mesajului său teologic prin intermediul unei activităţi pastorale şi editoriale.

„Astăzi Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul numără 27 de monahi şi monahii de douăsprezece naţionalităţi diferite. Centru unde sunt primiţi sute de pelerini din întreaga lume, ea nu este numai unul din principalii poli ai luminii Ortodoxiei în Apus, ci şi una dintre cele mai puternice mărturii ale universalităţii ei”[725].

[725] M. Egger, în *Înainte-cuvântarea volumului Arhimandritului Sofronie, Din viaţă şi din Duh*, p. 9.

ARTA ŞI RUGĂCIUNEA POTRIVIT ÎNVĂŢĂTURII PĂRINTELUI SOFRONIE[726]

Liudmilla Iliunina [727]

Poate că nici un nevoitor ortodox, nici dintre cei ai veacurilor trecute şi nici dintre cei ai vremurilor noastre, nu a consacrat atâtea pagini din cărţile sau întrevederile sale temei „artei şi rugăciunii" cum a făcut-o stareţul Arhimandrit Sofronie Saharov, adormit în Domnul la 11 iulie 1993 (în al 97-lea an de viaţă, în Anglia, la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul pe care o întemeiase). Pentru Părintele Sofronie acest subiect nu era ceva teoretic sau abstract, însăşi experienţa vieţii sale îngăduindu-i să vorbească despre el. În „biografia sa duhovnicească" – o discuţie înregistrată pe bandă de magnetofon la cererea familiei în 1975, în timpul trecerii sale prin Moscova – spune că încă din prima copilărie, s-a făcut simţit în el darul artistic şi că mai apoi, de-a lungul anilor adolescenţei şi tinereţii, „arta mă stăpânise ca pe un rob"[728], într-atât încât „aveam nevoie să continui să pictez şi în timpul somnului". La acea vreme Serghei Semionovici Saharov (acesta era

[726] Articol apărut în revista *Buisson Ardent* nr. 10/2004, pp. 127-137.

[727] Acest text a apărut mai întâi în limba rusă, în *Ruskaia Literatura* 1 (1995), pp. 218-225, Ed. Nauka, Sankt Petersburg (n. ed. fr.).

[728] În cuprinsul articolului autoarea citează din cărţile Părintelui Sofronie fără a da referinţele exacte de fiecare dată. Prin urmare, doar unele citate vor avea note de subsol cu trimiteri precise la traducerile în limba română ale Arhimandritului (n.tr.).

numele Părintelui în lume) trăia la Paris, unde emigrase din Rusia în 1922, pentru a se dedica picturii. Activitatea sa artistică a avut succes: avea propriul său atelier şi era invitat să participe la expoziţii prestigioase. În acea perioadă frecventa şi serate de poezie, organizate de emigranţii ruşi. Dar, iată că după una dintre aceste serate, în el s-a petrecut o criză spirituală care i-a schimbat întreaga viaţă, despre care pomeneşte în cartea sa *Despre rugăciune*: „Odată (la Paris) am participat la serata unui binecunoscut poet, care a citit din versurile sale. Era de faţă un public rafinat. Totul a fost organizat excepţional de corect din punct de vedere social. La miezul nopţii mă întorceam acasă şi cugetam pe drum: cum se poate corela această manifestare a creaţiei omeneşti, una dintre cele mai nobile, cu rugăciunea? Intrând în cameră mi-am început rugăciunea «Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte...» Şi iată, o flacără subţire s-a aprins, nevăzut şi tandru, pe suprafaţa feţei şi pieptului, ceva uşor ca aerul, în discordanţă totuşi cu Duhul lui Dumnezeu”[729]. Ceea ce se petrecuse în acea seară nu era întru totul neaşteptat, întrucât în timp ce se îndeletnicea cu patimă cu pictura, viitorul Arhimandrit căuta un răspuns la următoarele întrebări: „Cum poate fiinţa să se nască din nefiinţă? Cum putem comunica, cu mijloacele artei, taina Fiinţei? Cum se leagă această lume văzută, această frumuseţe, cu Veşnicia?” Toate încercările de a răspunde la aceste întrebări cu ajutorul picturii şi, în general, cu mijloacele artei, l-au condus la înţelegerea dureroasă a caracterului tragic al creativităţii umane, adică a neputinţei acesteia de a-l face pe om să iasă „dincolo de hotarele vremii şi spaţiului” şi de a-l conduce „în nemurirea personală, în veşnicie” (nu în cea istorică, nici în cea panteistă sau materialistă, ci propriu-zis în nemurirea personală).

[729] *Despre rugăciune*, pp. 35-36.

Părintele Sofronie scrie, în cartea sa *Despre rugăciune*, că destinul întregii creativități artistice pe pământ este tragic: „Geniul are descoperiri ale inteligenței, pe care adesea nu le poate concretiza deoarece ele depășesc măsura de realizare în lumea aceasta. Convingându-se de insuficiența sa de a înfăptui desăvârșit vederea sa inițială, devenită unicul sens al existenței sale, suferă o profundă sfâșiere sufletească și moare. Un astfel de deznodământ total se observă adesea la poeți”[730].

Așadar, artisul trăiește într-un cerc închis: „Nu poate produce ceva decât în stare de conflict, de luptă tragică, iar dacă aceasta i se ia, nu mai poate crea”. Această viață aflată permanent într-o atmosferă tragică osteneşte puterile omului. Ieșirea din acest cerc înseamnă întrezărirea „limitelor talentelor noastre create, în izolarea lor, în necolaborarea cu Dumnezeu. Este firesc ca, după eșecul tuturor eforturilor și străduințelor noastre, să ni se deschidă noi orizonturi, deja ale altei lumi, infinit mai înalte. Atunci, în locul «sfârșitului fatal», în majoritatea cazurilor geniilor omenirii, apare un început binecuvântat, care poate fi pentru om ca Lumina Învierii, ca o intrare în lumea nestricăcioasă, unde nu este loc pentru tragedie, deoarece acolo împărăţeşte veşnicia fără de început”[731].

Rugăciunea îl introduce în această lume. Părintele Sofronie a trăit el însuși realitatea faptului că arta și rugăciunea sunt „două forme de viaţă care îl revendică pe om în întregime”. Potrivit cuvintelor Arhimandritului, acesta a trăit în această „stare îngrozitoare” timp de doi ani: „Două aspiraţii, arta și rugăciunea, m-au dus până la hotarul nebuniei; era lupta dintre Duhul lui Dumnezeu și duhul omului. Și Duhul lui Dumnezeu a învins”. Părintele nota: „Am

730 *Ibidem*, p. 55.

731 *Ibidem*, p. 61.

înţeles că prin artă nu se ajunge la fel de departe în a simţi Veşnicia, ca prin rugăciune. Şi am ales rugăciunea". Pe atunci era deja student la Institutul Teologic din Paris. La începutul studiilor, spera să găsească o armonie între viaţa lăuntrică şi cea exterioară, dar aşa după cum o spune chiar el, „reprezentanţii de seamă ai culturii ruse", care predau pe atunci la Institut, nu puteau să îi răspundă la întrebările care continuau să îl macine; de la ei nu auzea decât de „nume şi date", însă nu „despre modul în care se atinge veşnicia". Atunci a înţeles că trebuia să trăiască într-o mănăstire şi să se dedice unei activităţi duhovniceşti practice. Astfel, în 1925, Serghei Semionovici Saharov părăseşte Europa şi ajunge pe pământul binecuvântat al Athosului. Însă după cum mărturiseşte, nici măcar acolo, la Athos, nu l-au părăsit unele nedumeriri; ca şi mai înainte, deşi abandonase arta de câţiva ani, „ideea însăşi de creaţie continua să mă chinuie", adică până şi în mănăstire viitorul *stareţ* nu putea să renunţe la principiul creaţiei şi căuta să răspundă la întrebarea: „Care este cea mai înaltă lucrare de creaţie din viaţa omului?"

În 1930, Părintele Sofronie îl cunoaşte îndeaproape pe Stareţul Siluan, iar acesta i-a „răspuns la toate întrebările la care nimeni altul nu ar fi putut răspunde". Opt ani petrecuţi la picioarele Stareţului i-au oferit Părintelui Sofronie o atât de bogată experienţă duhovnicească, încât a continuat să o lămurească, să o interpreteze, să o păstreze cu grijă şi să o înmulţească de-a lungul întregii sale vieţi. A crezut că este indispensabil să vorbească despre această experienţă în toate cărţile sale: *Cuviosul Siluan Athonitul*, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, *Despre rugăciune*, *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*. Despre ea va vorbi mereu ucenicilor săi, părinţilor şi maicilor mănăstirii ortodoxe Sfântul Ioan Botezătorul, pe care a întemeiat-o în Anglia în 1959 (unele

discuții au fost înregistrate pe benzi de magnetofon și multe dintre ele au ajuns în Rusia – în textul de față, acestea vor fi citate fără referințe exacte). După cum spunea Părintele Sofronie, „vorbind cu Stareţul mi s-a întărit încredinţarea că dinaintea creștinului credincios, dinaintea nevoitorului sfânt se descoperă limitele putinţelor omului. Toate problemele vieţii omeneşti se vor înfăţişa înaintea sa, iar aceasta cu o deosebită putere: problema vieţii şi a morţii, problemele libertăţii şi înfăptuirii, înţelesul vieţii şi al suferinţei; legăturile între descoperire şi credinţă, între credinţă şi cunoaştere, între lege şi har, veşnicie şi vreme...".[732]. Însă nevoitorul nu lămureşte aceste probleme în spiritul analizei critice, al unei filosofii raţionale sau al unei „imaginaţii abstracte" şi în general, „nu plecând de la propria sa înţelegere", deoarece „acolo unde se iveşte judecata «sa» proprie, neapărat dispare curăţia, căci înţelepciunii şi dreptăţii lui Dumnezeu i se opun înţelepciunea şi dreptatea omului"[733]. Soluția tuturor problemelor va veni de Sus, ca un dar al harului: „[Stareţul] vieţuia cu Dumnezeu şi cunoaşterea sa nu era înţelegere abstractă, ci viaţă". Cu toate că Stareţul a fost un om simplu care abia dacă ştia să citească, el a fost un adevărat „creator" inspirat pe parcursul întregii sale vieţi, lucru pentru care stau mărturie notele sale, pe care le-a transmis Părintelui Sofronie şi pe care acesta le-a publicat în 1952 în cartea sa despre Stareţ. Toate scrierile Sfântului Siluan demonstrează creativitatea de toate zilele vieţii sale, căutarea „creatoare" a lui Dumnezeu, legătura „creatoare" cu oamenii. Tocmai acesta a fost răspunsul la întrebarea Părintelui Sofronie despre activitatea creatoare cea mai înaltă. Este o participare „la actul de creaţie a lumii împreună cu Primul ei Ziditor", care se exprimă „cu concursul celor mai

[732] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 236.

[733] *Ibidem*, p. 94.

simple forme ale vieţuirii. Cum fiecare dintre noi trebuie să influenţeze pe alţii în planul duhului lui Hristos, omul deja accede la energia creatoare a lui Dumnezeu [...]. Dacă eu voi folosi cuvinte care să stimuleze iubirea, ajutându-mi fratele să învingă un rău lăuntric, întreaga viaţă devine un act creator...". Precum în relaţia cu persoanele, aşa şi în relaţia cu Dumnezeu, şi mai ales în ea: „Zilele şi nopţile se umplu de grijă şi de căutare creatoare a drumurilor care duc spre El [...]. Duhul nostru nu trebuie să se oprească din mişcarea sa către Dumnezeu, iar această înaintare se realizează în rugăciune". În cartea sa *Despre rugăciune* şi în discuţiile sale, Părintele Sofronie nu încetează să amintească: „Rugăciunea este o lucrare nesfârşită". Mai mult, în *Testamentul* lăsat fiilor săi duhovniceşti, Arhimandritul scrie: „Este bine să ai caracter de artist, pentru ca viaţa noastră totdeauna să fie plină de însuflare [...]. Aşa că voi toţi să fiţi artişti în viaţa voastră şi să vă păstraţi însuflarea, pentru că nimic în toată zidirea nu este mai mare decât Hristos şi învăţătura Lui!" Urându-le drum bun fraţilor şi surorilor la intrarea în arena luptei duhovniceşti a Postului Mare din anul 1992, Părintele reiterează aceeaşi idee: „O, cum aş dori ca voi toţi să deveniţi poeţi! Fără o însuflare creatoare este greu să-ţi petreci o singură zi aşa cum s-ar cuveni creştinului".

Cuvintele „inspiraţie", „creaţie" şi „cultură" se întâlnesc foarte des în discuţiile şi în cărţile Arhimandritului, însă sensul lor este unul opus celui recunoscut în mod obişnuit în lume. Consideră că ceea ce i se manifestase cândva, în experienţa sa personală, ca opoziţie a două forme de existenţă – cea artistică şi cea a rugăciunii – se întemeia pe o diferenţă istorică şi ontologică între căile oamenilor dedicaţi artei (pictorii de pildă) şi cele ale nevoitorilor creştini.

„Civilizaţia contemporană este individualistă în felul ei" – scrie Părintele Sofronie în *Vom vedea pe Dumnezeu*

precum este. „Se cultivă în oameni individualismul în toate manifestările sale pătimașe. Deosebit de limpede se arată aceasta în domeniul artei. Se proslăvesc genii, întemeietori ai vreunui stil. Cu alte cuvinte, se prețuiește originalitatea, individualitatea artistului”[734]. Iar în *Despre rugăciune*, continuă: „În viața sa cea după Dumnezeu, sihastrul creștin nu trebuie să se asemene nici poeților, nici filozofilor, nici savanților. În chemarea sa către Dumnezeu el aspiră numai către înainte, nemaiuitându-se la sine”[735].

Raportul diferit cu propria personalitate, cu propriul eu, al ascetului și artistului, implică și o relație diferită cu una dintre facultățile principale ale sufletului: imaginația. Pentru nevoitor, una dintre cele mai importante sarcini este aceea a luptei împotriva imaginației. Potrivit învățăturii Sfinților Părinți, expusă de Părintele Sofronie în cartea *Cuviosul Siluan Athonitul*, „lumea voii omenești și a închipuirilor este lumea «nălucirilor» adevărului. Această lume la om este aceeași cu cea a căzuților diavoli, drept care închipuirea este poartă deschisă lucrării diavolești”[736]. „[...] din mândrie se întărește lucrarea închipuirii, iar din smerenie ea încetează; mândria încearcă să zidească propria-i lume, iar smerenia primește viața de la Dumnezeu”[737]. În cazul artistului imaginația se leagă de ceea ce acesta numește inspirație, fiind adesea convins că Sfântul Duh e cel care îl insuflă. În *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* se găsește un scurt capitol consacrat diferenței dintre inspirația dumnezeiască și cea artistică. „Adevărata sfântă însuflare, care purcede de Sus de la Tatăl, nimănui nu se impune cu sila: ea se agonisește, precum și tot darul de la Dumnezeu, printr-o încordată nevoință

[734] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 291.
[735] *Despre rugăciune*, p. 47.
[736] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 165.
[737] *Ibidem*, p.175.

în rugăciune (cf. *Lc* 11, 9-13). Nu este vorba că Dumnezeu ar da, chipurile, pentru ostenelile noastre vreo oarecare plată; ci că ceea ce se agonisește cu înțelegere și prin sfințenie devine stăpânire a omului în veci nestrămutată"[738]. În *Testamentul* scris cu puțin timp înaintea morții, Arhimandritul mărturisește că a simțit această inspirație: „Putem fi sfârșiți, fără vlagă, însă însuflarea, ca un izvor de putere, curge mereu și astfel viața noastră nu cunoaște akedia". Această inspirație nu vine din afară, pe neașteptate, ca o beție care stimulează, ci se dăruiește ca o stare permanentă de pocăință și, prin urmare, această stare insuflă rugăciunea pentru întreaga lume. În *Despre rugăciune*, Părintele transmite acest sentiment pe care l-a încercat la rândul său în pustia Athosului, citând aceste versuri de Pușkin:

Dar zadarnic, dar cu taină
Care-i, viață, al tău drum?

Interpretarea pe care o dă acestor stihuri este contrară celei îndeobște admisă, aparținând Mitropolitului Filaret, ca expresie a suferinței profunde și existențiale a omului; și chiar dacă există o anume luptă împotriva lui Dumnezeu, aceasta e lupta cunoscută de Iov, „mult pătimitorul", de patriarhul Iacov care s-a luptat cu Dumnezeu, precum și de mulți profeți ai Vechiului Testament. Însă, dacă în viața artiștilor această suferință nu cunoaște alinare, din cauza caracterului tragic al vieții și al artei, acest lucru nu se petrece și în cazul nevoitorilor care se roagă. În *Despre rugăciune* citim următoarele: „Îmi amintesc de acel timp când renunțasem la artă și mi se părea că m-am dedicat în întregime lui Hristos. Mulți reprezentanți de seamă ai culturii ruse – spirituale și umaniste – vorbeau, nu fără un oarecare patos, că lumea a pășit într-o epocă tragică; toți cei ce trăiesc cu responsabilitate trebuie să înțeleagă necesitatea morală de

[738] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 173-174.

a se integra acestui tragism care a cuprins întreaga planetă, să ni-l asumăm, să contribuim în măsura puterilor la găsirea unor căi de ieșire”[739]. Viitorul Părinte Sofronie a ales însă un alt drum, cel al milei față de oameni, al împărtășirii durerilor lor: pentru a afla înțelesul tuturor suferințelor, I se adresează lui Dumnezeu, Făcătorul lumii acesteia. În cărțile și în întrevederile sale găsim propriile lui rugăciuni, inspirate de acest sentiment. Iată un asemenea pasaj: „Deschide inima mea tainelor Tale [...] prin Duhul Tău cel Prea Sfânt luminează ochii cei înțelegători ai inimii mele, ca să văd Pronia Ta cea blândă pentru neamul omenesc, chiar și în cele mai îngrozitoare evenimente ale contemporaneității. Dă sufletului meu puterea iubirii îngăduitoare, căci eu mă istovesc în trupul meu cel stricăcios la vederea, și mai vârtos la auzirea despre torturile îngrozitoare care le rabdă frații noștri întemnițați din toată lumea... Tu neîncetat mi-ai dat nădejde în biruința definitivă a Luminii Tale, dar cu toate acestea vezi că am ostenit în slujirea mea”. Potrivit Părintelui, răspunsul la această chemare către Dumnezeu – chinul inimii pricinuit de tragedia lumii (îngăduită de Dumnezeu) – nu poate fi exprimat de limbajul omenesc, pământesc. „Cuvântul omenesc poartă în sine o oarecare nestatornicie și lipsă de precizie de neocolit. [...] Însă cuvântul lui Hristos – iubire – va rămâne întru toți vecii o taină pentru toți filologii” scria Părintele Sofronie în *Cuviosul Siluan Athonitul*[740].

Înscriindu-se în siajul cercetărilor filosofice și teologice ale secolului al XX-lea, Părintele Sofronie vorbea de energia cuvântului și despre faptul că în spatele fiecărui cuvânt se găsește cultura acestuia. În acest context, cultura lumii și cea a duhului sunt fundamental opuse. Temeiul obligatoriu, chiar unic, al culturii ascetice este *curățirea*

[739] *Despre rugăciune*, p. 71.

[740] *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 99-100.

inimii, calea către simplitate. În măsura în care omul află nepătimirea, problematicile complexe, pompa și grandilocvența se retrag și atunci cuvântul pe care îl rostește „atinge veșnicia și este rostit în căile voii lui Dumnezeu". În cultura lumii lucrurile se petrec tocmai pe dos: problematica crește fără încetare, cultura verbală devine din ce în ce mai căutată (Părintele spunea aceste lucruri mai cu seamă despre cultura începutului secolului XX). Și deoarece „chipurile diavolești, și cele făurite de însuși omul pot înrâuri asupra oamenilor, schimbându-le înfățișarea și chipul", adesea cuvintele devin la rândul lor vehicule ale răului cosmic, lucru care uneori rămâne neștiut până și celui care le rostește. Cuvintele citate (și multe din cele de mai sus) ar putea părea excesiv de dure, dar asta nu înseamnă că Arhimandritul Sofronie a dezaprobat arta ca atare.

Despre acest fapt stau mărturie cărțile și discuțiile din care sunt extrase pasajele folosite în această lucrare. Mai mult, în tot ceea ce Părintele spunea și scria găsim nu doar oglindirea culturii sale ascetice, ci și o calitate artistică de netăgăduit. Astfel, în cărțile sale putem afla o mulțime de pasaje de o mare frumusețe artistică și, în general, redactate „cu cuvintele unui intelectual" am putea spune, în limbajul unui om cultivat al secolului XX. Este grăitor faptul că atunci când încearcă să explice experiențele sale duhovnicești, Părintele recurge foarte adesea la analogii împrumutate din domeniul artei. Doresc să citez doar un singur asemenea exemplu: „Când se întâmpla să pictez peisaje sub cerul albastru, unii oameni se apropiau din spate și îndelung și tăcut urmăreau lucrarea mea. Așa aș fi vrut să fi stat nu departe de Cel Atotțiitor și să mă îndulcesc urmărind cu privirea însuflarea Sa înfăptuitoare"[741].

Arhimandritul cunoștea marea diversitate a căilor pe care le iau viețile oamenilor. În *Vom vedea pe Dumnezeu*

[741] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 219.

precum este, găsim un fragment admirabil prin frumusețea expresiei sale, privitor la caracterul unic și personal al vieții duhovnicești a fiecărei ființe: „Viața duhovnicească este asemenea apei vii: uneori – un pârâiaș; alteori – un râu sau o confluență de râuri; în unele cazuri – o mare largă. Ea este fie ca melodia unui șuvoi ce curge printre pietre, fie unduind necontenit, dar totuși asemenea curgerii line a unui râu puternic; fie ca vârtejuri de ape, acolo unde se contopesc repejunile a două pâraie de munte; fie ca suprafața de oglindă a unei ape, răsfrângând soarele și cerul albastru; uneori însă este asemeni marilor furtuni ce se dezlănțuie pe întinderile mărilor adânci, după care se așterne o măreață liniște în tăcerea unei nopți cu lună. Iar în toate aceste cazuri apa este una și aceeași”[742].

„Duhul omului, întorcându-se către Dumnezeu, de fiecare dată poate primi de la El noi revărsări ale unei alte ființări, ale unei alte noi cunoașteri; el atinge hotarele vremii, trece în alte dimensiuni; cuprinde prin împreună-lucrarea Duhului lui Dumnezeu lumea Pământului, ființarea cosmică, veacul vremilor. Se atinge chiar de însuși începutul, în avântul rugăciunii sale către Cel Fără-de-Început”[743].

Acest gând se repetă de mai multe ori la Părintele Sofronie: „Între ființele omenești poate fi aceeași diferență precum cea pe care o vedem între un rinocer și un vierme...”, atât în planul desăvârșirii artistice cât și în cel al vieții duhovnicești. Pentru Părintele Sofronie, experiența sa și mai ales întâlnirea cu marele sfânt al secolului XX, Siluan Athonitul, au fost „un privilegiu special”, un dar de la Dumnezeu. Tot un „privilegiu remarcabil” a considerat și viața de pustnic pe care a trăit-o în pustia Athosului timp de șapte ani, după moartea Sfântului Siluan din 1938, ca de altfel

742 *Ibidem*, pp. 137-138.

743 *Ibidem*, p. 138.

şi mănăstirea pe care a întemeiat-o în 1959 în apropierea Londrei, unde, aşa cum le spunea părinţilor şi maicilor din obşte, „ne-a fost dat privilegiul să ne rugăm". Părintele explică acest privilegiu astfel: „Oamenii din lume nu au vreme de rugăciune [...] se îngrijesc de munca, ştiinţa, arta lor, iar pentru rugăciune nu mai este timp" şi de aceea trebuie să se roage pentru toţi, pentru lumea întreagă. Aşadar, cuvintele uneori dure ale Părintelui Sofronie referitoare la artă nu erau pricinuite de nesocotirea „deşertăciunilor lumii", nu erau nici respingerea abstractă a ceva ce nu ar cunoaşte el însuşi, ci erau provocate de cunoaşterea tragică a chinurilor omului în căutarea adevărului. Într-un interviu acordat revistei ortodoxe franceze *Paix* în 1988, Arhimandritul îşi amintea: „Am părăsit Franţa [în 1925] cu sentimentul că întreaga ţară era scufundată într-o mare deznădejde. Despre ce fel de deznădejde era vorba? Oamenii nu mai puteau să creadă în Înviere şi de aceea se îndoiau de ei înşişi, de experienţele trăite, văzând zădărnicia luptei. Am fost şi eu cuprins de aceasta. Abandonasem arta pentru viaţa de călugăr la Athos, însă şi eu am trăit această adâncă deznădejde". Acest fel de disperare nu îi îngăduie să trăiască liniştit în mulţumire de sine, astfel că vieţuia „în deznădejdea pentru lume în timpul războiului şi după acesta". Această deznădejde era generată de tabloul impasului în care se găsea omenirea: „Şi în afara Creştinismului se duce o luptă cu oarecari patimi; şi în umanism se observă ideea biruinţei asupra unor defecte sau altora; însă în măsura în care lipseşte cunoaşterea esenţei adânci a păcatului – mândria – în aceeaşi măsură această rădăcină rea rămâne nebiruită, iar tragismul istoriei nu încetează a creşte"[744].

Adâncirea caracterului tragic al vieţii îl conduce pe Arhimandrit spre un dialog constant şi plin de îndrăzneală cu

[744] *Ibidem*, p. 23.

Dumnezeu, în care Îl întreabă: „Unde ești? Războaiele, molimele, foametea din lume nu încetează să crească". Într-o discuție din 1993 cu obștea mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul, stareţul povestea: „Domnul răspunde la toate aceste întrebări: «Așa trebuie să fie»" sau „Ar fi o nebunie să spunem că Domnul vrea această suferință. El Însuși a arătat o asemenea dragoste, încât veșnic ne vom uimi de ea". „Dacă întârzie să Se milostivească de noi, este pentru că viața noastră e vremelnică, nu aici vom ajunge sfârșitul existenței noastre în deplinătatea lui, ca chipuri ale lui Dumnezeu". Mai mult, îngăduindu-i omului să simtă caracterul tragic al acestei vieți, Ziditorul îl conduce către niște realități superioare, de neclintit. „În măsura în care, în ființarea noastră pământească, suferim nereușite, năruiri, învingeri, pierderea celor iubiți nouă, purtați de moarte într-un oarecare «nimic» necunoscut, după ce vom trăi experiența căderii multor idoli pământești: al științei, al filosofiei, al artei, al umanismului, al politicii – începe lăuntric a crește o așteptare de nepus în cuvânt, a ceea ce rămâne neschimbat"[745].

Atunci omul înțelege că inspirația artistică și filosofică „poate fi înțeleasă ca dar de la Dumnezeu, însă neîndestulată spre a ne da nici unirea cu Dumnezeul Personal, nici chiar cunoașterea intelectuală despre El"[746]. Dar, potrivit cuvintelor Arhimandritului, „focul credinței în El mi-a străpuns inima asemenea unei săbii ascuțite"[747]. Și acesta este darul suprem care poate sfinți totul.

Părintele Sofronie a renunțat încă din tinerețe să se mai ocupe de artă la un nivel profesionist, însă a păstrat duhul creator până la moarte, fapt care s-a exprimat în primul rând în cuvântul său marcat de o foarte înaltă calitate

[745] *Ibidem*, p. 364.
[746] *Ibidem*, p. 173.
[747] *Ibidem*, p. 365.

artistică şi de un caracter inovator. Unul dintre cititorii săi îi scria: „Părinte Sofronie, trebuie să îmi exprim recunoştinţa faţă de dumneavoastră. Cinci ani am citit Filocalia cu multă atenţie, fără a putea înţelege cum să aplic cele citite în viaţa mea, însă citindu-vă cartea [*Cuviosul Siluan Athonitul*, n.tr. fr.] am început să înţeleg surprinzător de bine. Cartea dumneavoastră concordă cu Filocalia şi este existenţial adevărată" (pasaj citat într-un interviu din revista *Paix*). Părintele răspunde: „Cum nu eram scriitor şi pentru ca ceea ce scriam să nu devină «literatură», am scris doar ceea ce îmi rămăsese în amintire". Frica de a transforma realităţile duhovniceşti în „literatură" atunci când vorbea despre ele era motivată de o atitudine deosebit de responsabilă cu privire la slujirea cuvântului. Arhimandritul începea multe dintre ultimele sale întrevederi astfel: „Aştept un cuvânt de la Dumnezeu..." sau, parafrazând cuvintele evangheliei: „Creştinii nu trebuie să filozofeze, ci să spună ceea ce le dă Duhul" şi atrage atenţia asupra „responsabilităţii pentru fiecare cuvânt deoarece «la început era Cuvântul» (*Ioan* 1, 1)". Astfel, arta şi rugăciunea se întâlnesc şi se unesc, activitatea creatoare se mişcă într-o atmosferă de rugăciune: pentru că tot celui ce face să rodească darul lui Dumnezeu „i se va da şi-i va prisosi" (*Matei* 25, 29). Acest lucru înseamnă că există posibilitatea de a atinge o stare în care arta şi rugăciunea nu mai sunt „două forme diferite de existenţă", ci alcătuiesc o unitate de nedespărţit – totuşi, acest lucru se petrece doar atunci când arta izvorăşte din rugăciune şi din viaţa trăită potrivit poruncilor, când rugăciunea este lucrarea de căpătâi a omului. Acest fapt decurge din însăşi firea lucrurilor, după cum spune Părintele Sofronie, sprijinindu-se pe vorbele Sfântului Ioan Scărarul: „Sfântul Ioan Scărarul ne spune că omul se obişnuieşte cu orice ştiinţă, cu orice artă, cu orice profesie şi poate să lucreze minunat

fără prea mult efort. Dar nimănui, niciodată nu i s-a dat să se roage fără greutate – în special dacă se are în vedere rugăciunea nerăspândită, care se săvârșește cu mintea în inimă”[748]. Așadar, armonia este cu putință în viața omului creator, dacă are mereu în minte ierarhia duhovnicească, așa după cum se spune în *Cuviosul Siluan Athonitul*: „nici o lucrare nu împiedică a iubi pe Dumnezeu”[749], dar asta cu condiția ca persoana să știe și să creadă că „experiența creștină epuizează deplinătatea ființării atot-omenești”[750] pe când știința, arta, filosofia, doar o parte. Această afirmație, categorică la prima vedere, nu este produsul mândriei abstracte a propriei credințe, ci dimpotrivă, sunt cuvinte născute din experiența duhovnicească pe care însuși Părintele Sofronie o descrie astfel: „ne dăm seama că prin noi trec torentele aceleiași vieți cosmice, care curge în vinele oricărui om. Atunci mi s-a părut că această mișcare psihologică m-a făcut să retrăiesc cu îndoită compătimire nenorocirile care îi atingeau pe oameni: bolile, vrăjmășiile, dezbinările, catastrofele naturale, războaiele și multe altele”[751]. În spatele acestei stări constante și generale, al acestui sentiment al „unității Adamului întreg, al întregii făpturi”, se găsea o îndelungată experiență a relațiilor cu oameni foarte diferiți: elita pariziană a anilor ’20, călugării athoniți (Arhimandritul Sofronie a trăit 22 de ani la Athos), emigranții ruși din Parisul perioadei postbelice (în 1947, Părintele a fost nevoit să se stabilească la Paris din motive de sănătate), credincioși înfocați dar și oameni înzestrați cu darul creației (pictori, muzicieni, poeți, oameni de știință), membrii comunității de la Essex precum și cei

748 *Despre rugăciune*, p. 69.

749 *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 318.

750 *Ibidem*, p. 237.

751 *Despre rugăciune*, p. 77.

care ajungeau acolo în pelerinaj din diferite ţări ale lumii. Însă aşa după cum am menţionat deja, deşi Părintele trăia conştient unitatea profundă a întregii omeniri, el cunoştea, vedea şi vorbea despre dezbinarea oamenilor în realitatea istorică: „«normele» asceţilor-monahi şi normele oamenilor de cultură apuseană sunt adânc diferite. Fără îndoială, «anormal», ca pentru oamenii timpurilor «Marelui Inchizitor», aşa ar fi fost Hristos şi pentru contemporanii noştri. Cine poate să-L asculte pe Hristos sau şi mai mult, să-L urmeze? Ceea ce monahilor li s-a dat prin plâns în zeci de ani, oamenii contemporani cred că pot primi într-o scurtă perioadă, sau câteodată în câteva ore de plăcută discuţie «teologică»”[752].

„Să trăim tragedia lumii, ca pe a noastră «proprie». Supratemporal şi supraspaţial [să] îmbrăţişăm cu duhul într-o iubire compătimitoare întregul neam omenesc care s-a împotmolit în conflicte de nerezolvat”[753] – acest lucru este cu putinţă doar după ce vom fi trăit ani de zile în plânsul pocăinţei, iar printre contemporanii noştri puţini sunt cei care înţeleg ce este păcatul şi pentru ce trebuie să ne pocăim. De aceea armonia, care poate fi atinsă în viaţa omului creator, se împlineşte atât de rar pe pământ.

În discuţiile cu ucenicii, cu puţin înaintea morţii, Părintele îi întreba: „Cu ce vă pot inspira? Puneţi-mi întrebări”, iar în testament le spune: „V-am transmis propria mea viaţă, iar voi înhămaţi-vă la actul de creaţie cu mai multă inspiraţie”.

Aşadar, tot ceea ce am extras din operele Părintelui Sofronie cu privire la subiectul atât de dureros, mai cu seamă pentru secolul XX, al „artei şi rugăciunii”, nu este, după cum scrie Arhimandritul „decât o schiţă a unei grandioase

[752] *Ibidem*, pp. 83-84.

[753] *Ibidem*, p. 104.

panorame în albumul unui pictor”[754]. Pe baza acestor cuvinte se poate construi o întreagă învățătură despre maniera ortodoxă de a vedea creația artistică. Deși, de bună seamă, Părintele nu aspirase la așa ceva, ci doar își prezentase propria experiență, noi putem astăzi vedea măsura cu adevărat universală a acesteia. Abordează întrebări pe care de multă vreme intelectualii le pun Bisericii Ortodoxe și la care nu au primit încă răspunsuri mulțumitoare, pentru că, printre clerici, puțini sunt cei care posedă o experiență personală a „artei lumești”, iar cei care o au, fie nu vor să își amintească de ea, fie nu au darul cuvântului.

Toate acestea erau reunite în destinul și în personalitatea Arhimandritului Sofronie, pentru ca, prin el, oamenii secolului XX, care au acumulat noi și noi descoperiri creatoare, să primească o soluție pentru problemele duhovnicești care se nasc din aceste descoperiri; însă această soluție este una creatoare, nu fanatic abstractă. Părintele amintea mereu de „taina ființării”, pe care nu o putem exprima în cuvinte și de faptul că nu vom înțelege sensul lucrurilor din această lume decât în Veșnicie, iar pentru aceasta trebuie ca viața întreagă să fim „în durerile facerii”.

[754] *Ibidem*, p. 78.

ONOMATODOXIA DUPĂ CONTROVERSA ONOMATODOXĂ[755]

Mitropolitul Ilarion Alfeyev[756]

Protagoniştii controversei onomatodoxe priveau venerarea Numelui lui Dumnezeu din două unghiuri opuse, iar polarizarea poziţiilor ajunsese atât de accentuată, încât orice discuţie teologică serioasă devenise imposibilă. Partidele aruncau unul asupra celuilalt torente de injurii, acuzându-se reciproc de erezie, fără a căuta măcar o cale de înţelegere.

Putem, deci, afirma fără să exagerăm, că dezbaterile onomatodoxe din anii 1912-1917 nu au fost decât un preludiu la studiul teologic şi filozofic al doctrinei numelui lui Dumnezeu, care a început după ce, puţin câte puţin, cearta s-a liniştit. În afară de părintele Pavel Florenski, A.F. Losev şi Mitropolitul Veniamin (Fedcenkov), un număr de alţi mari filozofi, teologi şi oameni ai Bisericii din secolul XX s-au interesat de venerarea numelui lui Dumnezeu. Printre aceştia, Episcopul Teofan (Bîstrov), Arhiepiscopul Serafim (Sobolev), Vl. N. Lossky, protoiereul Serghei Bulgakov şi Arhimandritul Sofronie (Saharov).

---

[755] Articol apărut în revista *Buisson ardent* nr. 10/2004, pp. 138-171.

[756] Textul Mitropolitului Alfeyev este capitolul VIII din cartea acestuia, *Taina sfântă a Bisericii* (în rusă) – Sankt Petersburg, 2002, vol. II, pp. 144-195 şi a fost tradus în limba franceză de Claire Jounievy (n. ed. fr.).

Doar Arhiepiscopul Serafim (Sobolev) se declară adversar al onomatodoxiei. Cu toate acestea, argumentaţia sa este lipsită de originalitate, mulţumindu-se să reia lucrările din 1913-1914 ale lui S.V. Troiţki. Asemenea lui, Înaltpreasfinţitul Serafim compară onomatodoxia cu erezia eunomiană şi îi opune învăţătura despre numele lui Dumnezeu a Sfântului Grigorie de Nyssa. Nu vom reveni asupra acestei argumentaţii, ci îl vom trimite pe cititor la lucrarea Arhiepiscopului Serafim, *O nouă învăţătură cu privire la Sophia, Înţelepciunea lui Dumnezeu*, o carte ce consacră trei capitole reformulării argumentelor lui Troiţki[757].

De asemenea, vom lăsa la o parte şi lucrările Episcopului Teofan (Bîstrov)[758], în esenţă compuse din citate deja reproduse de-a lungul acestui studiu. Preasfinţitul Teofan, preşedintele sub-comisiei pentru onomatodoxie de la Sinodul din 1917-1918, intenţiona să redacteze o lucrare asupra venerării numelui lui Dumnezeu. Refugiat în Franţa după Revoluţie, s-a instalat într-o peşteră de pe malul Loarei, unde a dus o viaţă de pustnic. Notele sale asupra numelui lui Dumnezeu îl arată adept al unei „onomatodoxii moderate", mulţumindu-se cu poziţiile mitropolitului Filaret al Moscovei şi ale Sfântului Ioan de Kronştadt.

După cunoştinţele noastre, Vl. N. Lossky nu a lăsat decât o singură scrisoare pe tema numelui lui Dumnezeu. Totuşi, ea aduce o contribuţie esenţială acestei problematici [...].

Mai rămân de examinat doctrina protoiereului Serghei Bulgakov şi a Arhimandritului Sofronie (Saharov) despre numele lui Dumnezeu şi numele lui Iisus.

---

757 Cf. Arhiepiscop Serafim (Sobolev), *Novoe ycenie o Sofii Premudrosti Bojiei*, Sofia, 1935, pp. 277-349.

758 Cf. Sfântul Teofan de Poltava, Noul Zăvorât, *Tvoreniya (Opere),* Sankt Petersburg, 1997, pp. 683-725, 742-759.

Protoiereul Serghei Bulgakov

Protoprezbiterul Serghei Bulgakov[759] ocupă un loc de excepţie printre teologii ruşi ai secolului XX. Moştenirea sa literară este uriaşă, extrem de diversă şi nu lipsită de contradicţii. Încă din timpul vieţii lui Bulgakov, opera i-a fost supusă unor aprecieri diferite. Mai cu seamă doctrina sa privitoare la Sophia, care se foloseşte de elementele gândirii filozofico-religioase ruse, de idealismul german şi de

759 Născut în 1871 la Livny (gubernia Oriol), fiu de preot, a fost instruit mai întâi la şcoala de teologie din Livny, la seminarul din Oriol şi la liceul din Eleţ. În anii 1890, se îndepărtează de Ortodoxie şi este pasionat de marxism. În 1898 îşi încheie studiile la Facultatea de Drept a Universităţii din Moscova, după care studiază marxismul în Germania timp de doi ani. La începutul secolului XX revine la credinţă. Bulgakov însuşi a refăcut itinerariul său spiritual în *De la marxism la idealism*. Între 1901 şi 1906 este profesor de economie politică la Institutul politehnic din Kiev şi lector la Universitate. Între 1906 şi 1919 va fi profesor de economie politică la Universitatea din Moscova şi va preda aceeaşi materie la Institutul de Comerţ din Moscova. În 1912 susţine o teză intitulată „Filozofia economiei". În 1905 participă la lucrările Societăţii Vl. Soloviov din Moscova şi din 1907 colaborează cu Institutul liber de teologie. În februarie-martie 1910 este unul dintre membrii fondatori ai editurii Put'. În 1907, este membru al celei de-a Doua Dume. În anii 1910, a făcut parte din Cercul lui Novoselov, a publicat articole şi lucrări cu caracter socio-religios, a devenit unul dintre conducătorii recunoscuţi ai renaşterii religioase. În 1917 publică *Lumina neînserată*. Ia parte la Sinodul de la Moscova între 1917-1918 şi este hirotonit preot de către Patriarhul Tihon în 1918. La sfârşitul anului 1922 este expulzat din Rusia sovietică. Între 1923-1925 predă dreptul canonic şi teologia dogmatică la Facultatea de drept a Institutului ştiinţific rusesc din Praga. Din 1925 este profesor de teologie dogmatică şi rector al Institutului de teologie ortodoxă (Saint-Serge) din Paris. Moare la Paris în 1944. Cf. Maica Elena, „Professor protoierei Serghii Bulgakov (1871-1944)" (Profesorul protoiereu Serghei Bulgakov), în *Bogoslovskie trudî* 27 (1986), Moscova, pp. 107-194.

patristica răsăriteană, suscitase o critică virulentă. În anii 1930, Vl. N. Lossky şi Mitropolitul Serghei (Stragorodski) au apreciat-o negativ: un decret special al Mitropolitului condamna doctrina bulgakoviană a Sophiei. Totuşi, această condamnare nu se referă decât la un aspect concret din sistemul teologic al lui Bulgakov, ale cărui lucrări abundă în alte teme de importanţă capitală. Opera lui Bulgakov, în întregul ei, nu pare să fi primit aprecierea necesară din partea Bisericii.

În timpul controversei onomatodoxe, Bulgakov luase însufleţit partea onomatodoxiei şi participase activ la polemică. În 1917 scria în *Lumina neînserată*: „Numele lui Dumnezeu, lucrare în continuă săvârşire a puterii lui Dumnezeu, energie a lui Dumnezeu, este Dumnezeu”[760]. Bulgakov dezvoltă această temă mai amplu în *Filozofia Cuvântului şi a numelui*, redactată între 1920-1922, în timpul şederii sale în Crimeea. La începutul anilor 1940, Bulgakov revine la această lucrare şi adaugă un post-scriptum sofiologic capitolului despre numele lui Dumnezeu. Cartea a apărut abia în 1953, la nouă ani după moartea autorului. *Filozofia numelui* nu este numai rezultatul anilor de reflecţie asupra naturii numelor în general[761] şi a numelui lui Dumnezeu în special, ci şi încununarea operei filozofico-teologice a lui Bulgakov. Capitolul consacrat numelui lui Dumnezeu merită întreaga noastră atenţie.

---

760 S. N. Bulgakov, *Svet nevecernii: sozrtsanie i umozrenie* [„Lumina neînserată”], Serghiev Posad, 1917, p. 210. În limba română: Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată. Contemplaţii şi reflecţii metafizice*, traducere de Elena Drăguşin, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999, p. 285.

761 Despre doctrina numelor a lui Bulgakov, în linii generale, cf. Antoine Nivière, „La Philosophie du Nom dans l’œuvre du Père Serge Boulgakov”, în *Le messager orthodoxe* 124/1 (1994-1995), Paris, pp. 39-42.

Numele lui Dumnezeu, proiecţie a transcendentului în imanent

„Fiinţa transcendentă a lui Dumnezeu se descoperă omului prin proprietăţile sale", „predicatele, atributele Firii divine": acest gând este punctul de plecare al meditaţiei lui Bulgakov asupra naturii numelui lui Dumnezeu. Fiecare predicat este în acelaşi timp şi o denumire. După cum există o corelaţie între predicat şi subiect, la fel există una între numele lui Dumnezeu şi esenţa divină. Subiectul este întotdeauna transcendent în raport cu predicatele, se dezvăluie în ele, dar nu se limitează la acestea. Prin urmare, este „ceva transcendent-imanent"[762]:

> *Prin analogie, subiectul tuturor acestor subiecte, subiectul prin excelenţă, fundamentul oricărei predicabilităţi, subiectul tuturor atributelor, Dumnezeirea Se descoperă ca transcendentul-imanent. Fiecare descoperire divină, fiecare teofanie reprezintă un nou atribut, un nou nume ataşat Celui care nu poate fi numit şi inefabilului. Dumnezeu Se descoperă omului şi în om, iar acesta Îl denumeşte pe Dumnezeu, Îi dă nume, aşa cum face cu semenii săi. Firește, Dumnezeu este Cel ce Se dăruieşte în om prin descoperirea Sa, iar aceasta graţie unei experienţe religioase, unei contemplaţii mistice, unei meditaţii filozofice, unei performanţe intelectuale şi morale; pe scurt, prin viaţa şi activităţile creatoare ale omului. Aşadar, s-ar părea (aşa cum şi-au închipuit Feuerbach şi mulţi alţii după el) că omul L-a creat pe Dumnezeu după chipul său, ca pe o proiecţie obiectivă a*

[762] Protoprezbiter Serghei Bulgakov, *Filozofia Cuvântului şi a Numelui*, trad. fr. de C. Andronikof, Lausanne, L'Age d'Homme, 1991, Sophia, p. 171. Ediţia originală: *Filosofiia iemeni*, Paris, 1953.

lui însuși. Or, această iluzie este posibilă tocmai pentru că denumirea lui Dumnezeu se operează în om și prin el, pentru că lucrările sale îi manifestă potențialitățile teofore și teofanice, desăvârșesc chipul lui Dumnezeu pe care omul îl poartă în sine, îi actualizează teantropia, divino-umanitatea sa primordială[763].

Bulgakov analizează problema originii numelor lui Dumnezeu în contextul distincției palamite între esență și energiile divine. Esența dumnezeiască este transcendentă, inexprimabilă și inefabilă:

În materie de atribuție, transcendența Dumnezeirii și cea a lucrurilor sunt de ordine complet diferite. Dumnezeirea este transcendentă lumii, este supra-lumească, există în Sine și prin Sine. Faptul de a Se descoperi lumii, exprimat prin creație, este o lucrare a iubirii și măriniimiei Sale nemărginite, și anume, intrarea Sa în lumea creată și cercetarea ei. În plus, acolo este și o descoperire absolută a Principiului, a Începutului, care este dincolo de cosmos, dar o descoperire în și prin cosmos. Această transcendență nu este intra-lumească sau cosmică, una în care s-ar stabili un raport între substanță și atribute, între subiect și predicate: este una absolut înafara lumii. Acolo se află legătura dintre teologia „negativă", apofatică și teologia pozitivă: Dumnezeirea supra-lumească, Absolută, devine Dumnezeu pentru lume și Se revelează în ea. Totuși, această distincție depășește complet raportul dintre subiect și predicat, care întemeiază denumirile. Faptul că Dumnezeu este Absolutul nu suferă nici o definiție, faptul că este un NU absolut care interzice orice denumire este dincolo de orice judecată-propoziție, adică dincolo de o operație care nu cunoaște decât raportul subiect-predicat. De-

[763] *Ibidem*, pp. 171-172.

venit Dumnezeu, Absolutul este transcendent-imanent, subiect-obiect, purtător al unei legături predicative[764].

Spre deosebire de esența dumnezeiască, energiile lui Dumnezeu pot fi numite, ele descoperindu-se în cuvântul omenesc. Astfel, numele lui Dumnezeu apare ca întruparea umană a energiei divine:

Descoperirea lui Dumnezeu lumii este o lucrare a lui Dumnezeu, o manifestare a energiei divine. Numim Dumnezeu nu ființa lui Dumnezeu, transcendentă lumii, ci energia Sa. Iar dacă acțiunile lui Dumnezeu în lume, și mai cu seamă în om, se descoperă ca nume divine (cum o arată înțelepciunea Areopagitului), acestea sunt manifestări ale energiei Sale. Aceasta se rostește și se numește în om prin denumire. Dacă, așa cum am repetat adesea, nu omul este cel care denumește lucrurile, ci acestea se rostesc prin om – ceea ce constituie ontologismul cuvântului – este a fortiori evident că, revelându-Se lumii prin om, Dumnezeu Se arată în conștiința acestuia, rostindu-Se prin gura lui. Această „atribuire" de nume este o manifestare a energiei lui Dumnezeu și un răspuns al omului. Cu toate acestea, această manifestare este diferită de energie, fiind totodată inseparabilă de aceasta. Este diferită deoarece se actualizează în om și prin mijloace umane. Inseparabilă, pentru că, potrivit naturii generale a cuvântului, o energie divină vorbește despre sine însăși în om, se descoperă printr-un cuvânt, iar acesta, în calitate de nume al lui Dumnezeu, este ca o întrupare. „Și Cuvântul S-a făcut trup", potrivit unei interpretări mai largi, înseamnă și că trupul este asumat nu numai prin dumnezeiasca întrupare a Domnului Iisus Hristos, ci și prin numirile pe care omul le dă ca răspuns la lucrarea lui Dumnezeu.

[764] *Ibidem*, pp. 172-173.

> *Chiar şi doar pentru acestea, este imposibil să considerăm numele lui Dumnezeu drept invenţii omeneşti, drept simple denumiri*[765]*".*

Astfel, potrivit lui Bulgakov, nu omul este acela care Îl numeşte pe Dumnezeu în limba sa, ci Dumnezeu Se numeşte pe Sine Însuşi în limba omului. Origen evoca deja în secolul al III-lea întruparea lui Dumnezeu în cuvintele limbii umane[766]. În secolul al IV-lea, Sfântul Efrem Sirul scria că Dumnezeu îmbracă haina cuvintelor şi numelor omeneşti[767]. Bulgakov dezvoltă amplu această idee: „Întruparea lui Dumnezeu este în mod necesar şi aceea a numelui: îndumnezeirea umanului şi umanizarea dumnezeiescului"[768]. Bulgakov înţelege numele lui Dumnezeu ca fiind autodenumire a lui Dumnezeu în limba umană şi, prin urmare, ca produs al sinergiei dintre Dumnezeu şi om. De altfel, limbajul uman nu este o creaţie omenească, din moment ce facultatea de a da nume a fost dată omului de către Dumnezeu:

> *Această facultate onomato-poietică este justificată ontologic: curăţată de bănuiala de simplu psihologism, ea reprezintă o trăsătură a chipului lui Dumnezeu în om, pe care acesta îl are din fire. Înţelegem atunci de ce omul este purtător şi creator de nume, pentru că dă nume tuturor şi întregului, şi de ce el însuşi are un nume.*

---

765 *Ibidem*, p. 173.

766 *Filocalia lui Origen. Florilegiu din scrierile lui Origen, alcătuit de Sf. Grigore de Nazianz şi Sf. Vasile cel Mare*, traducere de Silvana Avram, Editura Herald, Bucureşti, 2007, pp. 92-93. [*Origène, Philocalie, Sources Chrétiennes*, 9, traductions par M. Harl et E. de Lange, Éditions du Cerf, Paris, 1983, p. 438].

767 *Efrem Sirul, Imnul 31*, citat de Sebastian Brock în capitolul „Veşmântul de nume" al cărţii sale *Efrem Sirul*, traducere de pr. Mircea Ielciu şi diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 79-81.

768 Serghei Bulgakov, *Filozofia Cuvântului şi a Numelui*, p. 193.

Numele în general (și faptul de a denumi) ajunge aici la o înălțime ontologică inaccesibilă criticii psihologice: chip al lui Dumnezeu în om, el face parte din ființa sa.

Invers, prima condiție a faptului că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască este ca omul să fie teomorf. Printre numeroasele sale alte trăsături: duh nemuritor și liber, rațiune, voință, dragoste..., se numără și aceea care privește direct subiectul nostru: omul are un nume, ca miez al persoanei sale, și de asemenea, omul denumește.

Întreaga filozofie a numelui și a numirii [...] dobândește acum un fundament obiectiv în faptul revelației[769].

Așa cum omul, creat după chipul lui Dumnezeu, este receptacul și templu al lui Dumnezeu, limbajul uman poate îndeplini rolul de purtător al energiilor divine. Numele lui Dumnezeu, nefiind rezultatul activității umane, este energie divină, exprimată în concepte umane. Este proiecție a divinului asupra umanului. Din punctul de vedere al semnificației sale umane, numele lui Dumnezeu este, dimpotrivă, proiecție a umanului asupra divinului, ca încercare de a numi energia dumnezeiască cu ajutorul conceptelor umane:

Nu doar în calitatea sa de descoperire a lui Dumnezeu, dar chiar și de forță a lui Dumnezeu, de energie ieșită din ființa substanțială, acest Nume nu poate fi găsit de om nici în gândirea sa, nici în viața sa, pentru că acesta le transcende.

Orice „numire" a lui Dumnezeu, plecând de la o descoperire de sine a Dumnezeirii, este antropomorfă în sensul că omul ca macrocosmos în el însuși sau ca microcosmos prin sine însuși, a dobândit o cunoaștere a ființei divine. Prin urmare, asemenea nume au întotdeauna și

[769] *Ibidem*, p. 196.

o semnificaţie umană, sunt şi proiecţii a ceva omenesc asupra divinului, sau invers[770].

Evocând cultul vetero-testamentar al numelui lui Dumnezeu, Bulgakov subliniază că acest nume este revelaţie dumnezeiască: „Dumnezeu Îşi comunică Numele ca pe o nouă descoperire, care va fi păstrată asemenea unei taine, cunoscute doar de marele preot şi pronunţată de acesta la sărbătoarea curăţirii, atunci când intră în Sfânta Sfintelor pentru stropirea cu sângele de jertfă”[771]. În contextul Templului şi al cultului, „Numele lui Dumnezeu este considerat o forţă reală şi vie, ca o energie dumnezeiască ce sălăşluieşte în centrul vieţii Templului. Acesta este spaţiul în care locuieşte Numele şi tocmai pentru aceasta a fost construit”[772]. Bulgakov subliniază că în cultul vetero-testamentar, Numele lui Dumnezeu este energie divină, diferită de fiinţa divină:

[...] în raport cu Templul, expresia „Numele lui Dumnezeu” nu este nici pe departe un atribut, un substitut sau un sinonim al cuvântului „Dumnezeu”. Are un sens prin ea însăşi. A nega acest fapt ar însemna să forţăm textul. Este vorba despre locaşul expres al Numelui în Templu, alături de Slava, ca şi de puterea, de energia lui Dumnezeu. Aici nu era nimic contradictoriu sau ciudat pentru conştiinţa religioasă a evreilor, după cum o demonstrează suficient de bine importanţa centrală a Numelui în cult. Numele nu era numai proclamat, ci exista şi ca energie vie, sălăşluind în Templu chiar în afara proclamării sale solemne[773].

Potrivit lui Bulgakov, distincţia vetero-testamentară

[770] *Ibidem*, p. 183.
[771] *Ibidem*, p. 186.
[772] *Ibidem*, p. 187.
[773] *Ibidem*, p. 189.

dintre Dumnezeu şi numele lui Dumnezeu corespunde distincţiei palamite dintre esenţa lui Dumnezeu şi energia divină:

Alăturând pe Dumnezeu şi Numele Său, Biblia exprimă relaţia dintre Fiinţa lui Dumnezeu, transcendentă, incognoscibilă şi inefabilă, Dumnezeirea în Sine şi pentru Sine, şi Dumnezeul religiei şi al cultului, pe care practic, Îl reprezintă Numele. Prin urmare, această expresie nu semnifică altceva decât pe Dumnezeul pe care omul Îl slujeşte[774]*.*

Toate numele lui Dumnezeu, inclusiv tetragrama sacră (Iahve), explică Bulgakov, „nu reprezintă decât proiecţii simbolice ale transcendentului în imanent, atingeri ale Dumnezeirii, fulgere străbătând întunericul, raze ale unui soare orbitor care nu ne îngăduie să îl privim". Numele lui Dumnezeu este „un semn schematic al divinului asupra omului, prin care cel din urmă simte că Celălalt Se apropie şi Se descoperă, fiind în acelaşi timp conştiinţa abisului insondabil care Îl separă pe Creator de creatură"[775]. Numele vetero-testamentare ale lui Dumnezeu sunt „mijloace prin care Dumnezeu se descoperă, teofanii, bunăvoinţă teoforă". Printre ele, Iahve este Numele prin excelenţă. Cu toate acestea, Bulgakov subliniază că tot numele „există pentru om şi în el, rezonanţă a dumnezeiescului"[776]. Nedistingându-se prin forma sa de alte nume proprii, numele lui Dumnezeu, ca predicat, se grefează pe subiect, care este fiinţa divină inefabilă şi superioară oricărui nume. Fiinţa dumnezeiască „nu ar putea fi desemnată decât printr-un gest mistic tăcut sau prin acel NU al «teologiei negative», ca subiect, dar subiect al unei serii nemărginite de nume care,

[774] *Ibidem*, p. 192.

[775] *Ibid*.

[776] *Ibidem*, p. 193.

diferite prin atributele lor, sunt echivalente prin intenţia lor de a se raporta la un singur subiect"[777].

Numele lui Dumnezeu, afirmă Bulgakov, este un „Eu" dumnezeiesc, exprimat sub o mască fonetică creată. Numele lui Dumnezeu nu are nimic în comun cu o poreclă sau un pronume: este receptacolul prezenţei Dumnezeului Celui viu:

> *Şi aşa după cum numele propriu al unui om este „eu"-l său non-pronominal, la fel, numele lui Dumnezeu este „Eu"-l Său tainic şi formidabil.*
>
> *Este limpede că un asemenea nume, numele propriu al lui Dumnezeu sau chiar şi una dintre nenumăratele faţete ale acestui NUME teribil nu pot fi comunicate omului decât printr-o revelaţie, iar aceasta, în sens direct: cel al unei comunicări a transcendentului în imanent. Cuvântul-nume, logosul în om, reprezintă mediul care permite imanentului să primească revelaţia fără a fi pulverizat. În acest caz, învelişul sonor acoperă soarele şi împiedică orbirea omului şi transformarea lui în cenuşă: NUMELE lui Dumnezeu se ascunde în acelaşi timp în care se descoperă în cuvânt, în cuvântul nostru omenesc, acustic, care devine un fel de icoană a Numelui de neîndurat, de necuprins şi transcendent al Eu-lui lui Dumnezeu*[778].

Aceste lucruri sunt valabile în special numelui veterotestamentar Iahve (Iehova), care înseamnă „Eu Sunt". Potrivit lui Bulgakov, sensul literal al acestui nume trece de altfel în planul secund, devenind sălăşluirea lui Dumnezeu Însuşi înăuntrul învelişului exterior al numelui:

> *Dacă Iahve este numele lui Dumnezeu, aceasta nu este pentru că înseamnă „fiindul", deoarece atributul fiinţării nu implică integral esenţa lui Dumnezeu; se alătură seriei celorlalte atribute sau nume. Dar acest cuvânt*

[777] *Ibidem*, p. 208.

[778] *Ibidem*, pp. 183-184.

sau vorbă face din Nume un loc excepţional al prezenţei energiei Lui.

Să admitem pentru un moment, teoretic, că ar fi existat posibilitatea de a alege ca Nume al lui Dumnezeu unul dintre celelalte nume biblice: Elohim, Savaot, Ziditor, Tată... (Se înţelege cât de ireal ar fi să admitem aceasta, dat fiind ceea ce Dumnezeu a spus despre Numele Său. Înaintăm această ipoteză doar pentru a ne ajuta să ilustrăm ideea). Din moment ce o revelaţie are loc şi Dumnezeu ne-a spus: „Eu Sunt, Iahve", semnificaţia imediată a termenului dispare complet. Acesta nu este decât o formă menită să „localizeze" Numele, să înţeleagă ceea ce, deşi este un cuvânt asimilabil pentru om, este şi un Supra-cuvânt pentru limbajul uman. Se poate spune că sensul propriu al „Fiindului" nu este deci decât cel pe care îl avea în momentul în care fusese ales drept Nume. De atunci, a devenit transparent, a lăsat să treacă razele pe care nu le mai reflectă[779].

Ţinând seama de semnificaţia excepţională pe care o dă numelui lui Dumnezeu, Bulgakov respinge orice formă de „onomatomahie", orice tentativă de a restrânge numele lui Dumnezeu la sfera subiectivităţii umane. După cum explică Bulgakov, „în onomatomahie este vorba de o insensibilitate religioasă, de o orbire: pentru un motiv sau altul, senzaţia luminii lipseşte. Orice putea însemna cuvântul, Dumnezeirea rămâne în dicţionar ca parte a unui bogat vocabular lingvistic general, din care, de fapt, numele lui Dumnezeu este absent; nu este decât un sunet, o denumire, ceea ce este tocmai în maniera onomatomahilor: un gol religios, o membrană sonoră fără sămânţă"[780]. Tocmai pentru că înţelegerea „onomatomahă" a numelui lui Dumnezeu lipseşte numele

[779] *Ibidem*, p. 184.

[780] *Ibidem*, p. 179.

de conţinut, nelăsându-i decât învelişul, Bulgakov percepe „onomatomahia" ca pe o „blasfemie ostilă şi ură de Dumnezeu". „Numele lui Dumnezeu este astfel denigrat şi călcat în picioare, ca o icoană pe care o nimicim, o distrugem, nu ca bucată de lemn, ci tocmai, ca icoană". În acest caz, „nu putem să vorbim despre gol, amorţire şi inerţie: acolo este o voinţă rea, sacrilegă, animată de antiteism"[781].

Evocând concepţia numelui la Aristotel, Spinoza şi Hegel, Bulgakov susţine că tendinţa acestor filozofi de a opune numele lui Dumnezeu ideii de Dumnezeu este condiţionată de însăşi structura gândirii lor şi de modul lor de a se apropia de cunoaşterea dumnezeiască. Spiritul filosofic nu Îl abordează pe Dumnezeu decât „ca pe un obiect al raţiunii şi în domeniul acesteia", iar pentru el ideea de Dumnezeu nu este, în definitiv, decât o idee printre altele, nedistingându-se cu nimic de ideile născute de conştiinţa umană. Inevitabil, această abordare are un caracter limitat şi psihologic[782]. Doar o întâlnire personală cu Dumnezeu îl poate face pe filosof să Îl conceapă pe Dumnezeu „nu doar ca pe propria sa noţiune sau ca pe o idee a gândirii, ci drept o esenţă vie, eficientă; şi numele lui Dumnezeu devine o putere a lui Dumnezeu"[783].

Bulgakov pune problema semnificaţiei numelor zeilor păgâni, chestiune care îl neliniştise deja pe Origen. Gânditorul afirmă că dacă zeii păgâni nu sunt doar un produs al fanteziei omeneşti, ci chiar diverse puteri demoniace, cum credeau primii apologeţi creştini, atunci numele lor nu sunt doar nume filozofice sau iluzii. Au o semnificaţie cultică şi îngăduie invocarea demonilor pe care îi desemnează. „Faptul că zeii păgâni nu sunt lipsiţi de

781 *Ibidem*, p. 180.

782 *Ibid*.

783 *Ibid*.

sens şi că numele lor au o anumită putere, este demonstrat cu prisosinţă de «gelozia» cu care Dumnezeu veghează împotriva constantelor rătăciri ale evreilor înspre idolatrie", scrie Bulgakov. Numele zeilor, la păgâni, sunt „puteri adevărate ale revelaţiilor acestora, a căror calitate, variind de la un demonism autentic la un naturalism elementar, şi de la extazul orgiastic la înalta inspiraţie a unui Socrate". Pentru Bulgakov este de netăgăduit şi faptul că „nu s-ar putea adopta o atitudine de scepticism onomatomah nici chiar faţă de numele zeilor păgâni"[784].

Bulgakov vine să afirme opoziţia radicală şi ontologică dintre numele lui Dumnezeu şi ideea omenească. Numele lui Dumnezeu este proiecţia transcendentului în imanent, însă în religia revelată, transcendenţa divină nu este percepută ca îndepărtare, ineficacitate, abstracţiune a Dumnezeirii. Dimpotrivă: Dumnezeul Vechiului Testament este un Dumnezeu viu şi eficient, un Dumnezeu care se manifestă prin energiile şi puterile Sale. Aşadar numele lui Dumnezeu nu este un simplu concept abstract:

> *[...] Un nume al lui Dumnezeu nu este numai o judecată cognitivă, teoretică, ci şi un mijloc de a-L invoca, o scară care uneşte cerul şi pământul: îndrept o chemare către Dumnezeu şi Dumnezeu Îşi aude Numele. În el se află puterea, sfinţenia, taina şi fiorul sacrei temeri pe care o provoacă: invocând Dumnezeirea, ne prezentăm în faţa ei, O avem deja în însuşi numele, Îi zugrăvim o icoană verbală.*
>
> *Dacă Dumnezeu ne-ar fi străin şi îndepărtat, „transcendent" şi rece, precum divinitatea abstractă a deiştilor, cuvântul nostru, care Îl denumeşte, ar rămâne şi el teoretic, fără efect, ca celelalte noţiuni care se termină cu –itate (unicitate, calitate, multiplicitate etc.) sau*

[784] *Ibidem*, p. 182.

cu –ism. Iar dacă divinitatea ar fi o fantasmagorie, numele său ar fi lipsit de putere. Or, în Nume, Domnul Însuși Se numește în noi și prin noi; în el răsună tunetul de pe Sinai, strălucesc fulgere, este prezentă energia divină. Iar aceasta – potrivit concluziilor sinodului din Constantinopol în legătură cu disputele palamite – este de nedespărțit de dumnezeirea însăși, cu toate că nu se poate identifica cu ea. Indiferența noastră de păcătoși, neatenția și miopia noastră sunt cele care ne împiedică să avem conștiința deplină a măreției Numelui lui Dumnezeu, pe când atunci când îl rostim, ne împărtășim oarecum cu puterea dumnezeiască. A fi dușman al Numelui ține la modul inconștient de antropolatrie sau de ateism[785].

Numele lui Dumnezeu: icoana verbală a Dumnezeirii

Bulgakov descoperă corelația dintre divin și uman, transcendent și imanent, inefabil și exprimabil din numele lui Dumnezeu, luând exemplul icoanei. Reluând tema dezvoltată de iconoduli în secolele al VIII-lea și al IX-lea și de onomatodocși în anii 1910, Bulgakov amintește de icoană și de înscrisul pe care ea îl poartă:

Caracterul iconic este conferit prin numele care este înscris pe icoană, ca centru al întrupării Cuvântului, al revelației Sale. Întreaga icoană este un nume dezvoltat, îmbrăcat nu doar în sunete, foneme, ci și în alte mijloace complementare: culori, forme, figuri. În icoană, reprezentarea este o hieroglifă a numelui. Prin urmare, trebuie să fie riguros stilizată după original: ea face parte din alfabetul hieroglific al numelor sacre. Exigențele iconografiei devin din acel moment de înțeles: ele per-

[785] *Ibidem*, pp. 182-183.

mit întoarcerea de la subiectiv, psihologic, renunţarea la obiectivări şi schematizări preconcepute. În schimb, fără nume, fără înscris, fără acest caracter hieroglific, icoana ar fi cu neputinţă. [...] Numele este energie esenţială care se revarsă peste icoană. Şi fidelitatea faţă de schematismul original este foarte importantă pentru planul icoanei: aceasta constă din numele pe care îl poartă înscris cu hieroglife şi litere[786].

Dacă icoana este „un nume dezvoltat", în schimb numele divin apare ca icoană verbală a Dumnezeirii. „Şi vor fi tot atâtea icoane, pe câte nume", subliniază Bulgakov. Toate numele vetero-testamentare ale lui Dumnezeu, Elohim, Savaot, Adonai, Sfânt, Binecuvântat, Prea-Înalt, Ziditor, Bun, sunt predicate ale unui singur subiect, ale Dumnezeirii. Fiecare dintre ele reprezintă „ca orice icoană, pecetea Numelui lui Dumnezeu într-un cuvânt"[787]. Ca şi icoana, rod al sinergiei dintre Dumnezeu şi om, numele lui Dumnezeu sunt rezultatul unei co-creaţii a lui Dumnezeu şi a omului. „Precum în icoană, puterea dumnezeiască şi cuvântul omenesc se întâlnesc fără despărţire şi fără amestecare. Omul este cel care vorbeşte, care numeşte; dar ceea ce el numeşte îi este dat, revelat". Incapacitatea adversarilor onomatodoxiei de a vedea în numele lui Dumnezeu elementul divin îi face pe aceşti să înţeleagă numele divine ca pe o invenţie umană, ca pe nişte porecle. Dar atunci, de dragul coerenţei trebuie să recunoaştem că şi conţinutul numelor lui Dumnezeu este de factură omenească. Spiritul monismului este acela care admite imanenţa lui Dumnezeu în lume, iar spiritul ateismului este acela care face din Dumnezeu Însuşi un produs al înţelegerii umane[788].

786 *Ibidem*, pp. 174-176.

787 *Ibidem*, p. 177.

788 *Ibidem*, p. 179.

Deşi subliniază caracterul „iconic" al numelui lui Dumnezeu, Bulgakov afirmă că acesta este superior icoanei, prin proximitatea sa faţă de Dumnezeu. Icoana rămâne materială, străină naturii lui Dumnezeu, pe când în tainele Bisericii, de plidă, se operează prefacerea (Bulgakov foloseşte termenul de „transsubstanţiere") unei realităţi materiale într-o realitate imaterială, divină:

> *De ce? Pentru faptul că dualitatea [icoanei], caracterul său omenesc şi hieroglific sunt depăşite şi pentru că este vorba despre o prezenţă foarte reală a Dumnezeirii. Aşa Sfintele Daruri, ofrandele sunt mai mult decât o icoană, pentru că sunt chiar Cel pe care icoana Îl reprezintă: Domnul Iisus sub chipul pâinii şi al vinului, cu Trupul şi Sângele Lui dumnezeieşti. O asemenea transformare, absorbire a naturalului de către divin, nu are loc într-o icoană. Aceasta este de un cu totul alt ordin în raport cu acest grad de sfinţenie şi nu se schimbă*[789].

Urmând părintelui Antonie (Bulatovici), Bulgakov afirmă că numele lui Dumnezeu este superior icoanei, în măsura în care, spre deosebire de aceasta, numele material, devenind locaş al Dumnezeirii, este transsubstanţiat. Era omenesc şi a devenit divino-uman. Ca la Florenski şi Losev, pentru Bulgakov noţiunea de simbol este cheia înţelegerii naturii numelui divin. În acest caz, cuvântul omenesc devine simbol al lui Dumnezeu şi prin urmare, chivot al prezenţei reale a lui Dumnezeu, teofanie:

> *În numele lui Dumnezeu se petrece o taină a cuvântului, a rostirii, pe care nu am putea-o reduce la nimic altceva, deoarece cuvântul este transmutat. Şi, ales pentru a fi un Nume, el devine un altar verbal, mai mult decât o icoană: un templu, o arcă, o Sfântă a Sfintelor, un loc în care Dumnezeu este prezent şi în care are loc întâl-*

[789] *Ibidem*, p. 177.

nirea noastră cu el. [...] Cuvânt-icoană, transmutare a unei rostiri în Numele lui Dumnezeu: tot ceea ce ar putea părea îndoielnic în această idee dispare de atunci când încetăm să mai considerăm cuvintele a fi produse omeneşti, ele neavând nimic natural sau material, în opinia mea. Dimpotrivă, ar fi bine să înţelegem şi să simţim că vorba omenească este un element al naturii, capabil de a fi iluminat, regenerat, transfigurat, la fel ca orişice alt element natural şi ca toate forţele şi energiile omului. Un cuvânt este un simbol, trebuie amintită această teză fundamentală, nu un simbol în sensul nihilist de semn imaginat de om, aşa cum îl înţeleg onomatomahii şi iconoclaştii, ci în sensul puternic şi adânc al unirii a două esenţe. Nu doar cuvintele sunt cele care pot fi simbolice, ci şi forţele naturii, ele devenind receptacole ale unui conţinut, al unor alte forţe. În acest sens [...], cultul, tainele sunt simbolice. În calitate de co-prezenţă a celor două naturi, în calitate de simbol, există simbolul simbolurilor: unirea de nedespărţit şi de neamestecat dintre Dumnezeu şi om în Iisus Hristos. Şi trebuie să o spunem din nou, fără răgaz, Numele sfânt al lui Dumnezeu este un foarte sfânt simbol verbal. Tocmai plecând de la această idee a simbolului şi a naturii simbolice a cuvântului putem surprinde semnificaţia Numelui lui Dumnezeu şi faptul prezenţei reale a puterii divine în el[790].

Aceste raţionamente ale lui Bulgakov reiau doctrina onomatodocşilor despre superioritatea Numelui lui Dumnezeu în raport cu icoana şi despre faptul că acesta ar putea fi comparat cu tainele. În plus, Bulgakov apropie această doctrină de învăţătura Sfântului Filaret al Moscovei despre natura cuvântului omenesc. Bulgakov merge mai departe

[790] *Ibidem*, pp. 185-186.

decât părintele Antonie (Bulatovici): nemulţumindu-se să compare numele lui Dumnezeu cu tainele, el evocă „transsubstanţierea" numelui lui Dumnezeu. Cu Bulgakov, concepţia onomatodoxă a corelaţiei dintre icoană şi nume îşi primeşte expresia cea mai radicală.

Numele „Iisus"

Doctrina numelui „Iisus" ocupă un loc central în capitolul pe care Bulgakov îl dedică numelui lui Dumnezeu. „Conform celor două Testamente, afirmă Bulgakov, au fost două revelaţii ale Numelui: vetero-testamentarul *Iahve*, descoperit lui Moise, şi neotestamentarul *Iisus*, descoperit Fecioarei Maria şi, prin ea, întregului neam omenesc: două icoane ale Numelui divin, nefăcute de mână omenească"[791]. Astfel Bulgakov, ca şi patristica orientală, vede o succesiune directă între numele vetero-testamentar de *Iehova* şi cel neotestamentar de *Iisus.* Cu toate acestea, subliniază că numele *Iisus* a venit să înlocuiască numele de *Iehova*: „În revelaţia neotestamentară, numele Iehova-Iahve lasă locul celui de Iisus, care, ca să spunem aşa, îl înlocuieşte, aşa cum concretul înlocuieşte abstractul, presupunându-l şi chiar incluzându-l, Iahve nefiind decât «numele propriu» prin excelenţă"[792]. Pentru Bulgakov, numele de *Iisus* „aparţine imediat celui de-al Doilea Ipostas, însă în el şi prin el, desemnează întreaga Sfântă Treime. În această privinţă, este analog celui de Iahve"[793].

Bulgakov scoate în evidenţă distincţia radicală dintre numele de *Iehova* şi *Iisus*: primul Îl revelează pe Dumnezeu, însă nu permite traversarea prăpastiei care separă

[791] *Ibidem*, p. 186.
[792] *Ibidem*, p. 209.
[793] *Ibid*.

omul de Dumnezeu; al doilea desemnează pe Dumnezeul întrupat, un Dumnezeu care este aproape de om și care îl mântuiește. Numele *Iisus* corespunde unei noi revelații divine, dezvăluite în Noul Testament:

> *Domnul S-a întrupat cu adevărat, S-a făcut asemenea omului, nu doar prin carne, ci și prin Nume, care s-a îmbrăcat într-un nume omenesc, obișnuit printre iudei. Încă o dată, numele Domnului Iisus este cel al lui Dumnezeu și cel al omului. Fiind imanent naturii umane, introduce în aceasta o energie dumnezeiască. Întruparea a privit și numele, ceea ce face ca acesta să fie pentru noi de o apropiere și o accesibilitate unice, excepționale. Dacă, în Vechiul Testament, Numele lui Dumnezeu este grozav și tainic, cel al lui Iisus este „prea-dulce", nu numai puternic: în el ne împărtășim cu iubirea lui Dumnezeu, gustăm harul Numelui dumnezeiesc.*
>
> *Având energia dumnezeiască și pe cea a firii umane, Numele Dumnezeului-Om nu reprezintă un transcensus al Numelui vetero-testamentar, irumpere a imanentului în transcendent, în afara omului și a lumii în domeniul divin, care nu este nici omul, nici lumea. Numai marele preot putea să îl pronunțe în taina Sfintei Sfintelor, apărat prin toate mijloacele sacre ale unui moment liturgic. Or, noi toți suntem chemați, ca fiind preoție împărătească, să invocăm în Sfânta Sfintelor a inimilor noastre Numele în care Iisus este prezent. Pentru iudeul din vechime, Numele lui Dumnezeu era precum vârful Sinaiului, înconjurat de nori și de fulgere, unde numai Moise intra, pe când în afara ritului riguros fixat prin Lege, orice altă invocare era greșită și păcătoasă. Numele lui Iisus se dăruiește „în toată vremea și în tot ceasul" (rugăciune de încheiere a slujbei ceasurilor). Trebuie să fim foarte conștienți de această diferență,*

chiar de această opoziție, dintre Numele Dumnezeirii transcendente, îndepărtate și teribile, care nu locuia decât Templul, potrivit mărturiei inflexibile a Scripturii, și Numele lui Iisus, al cărui templu este fiecare inimă omenească și căruia îi slujește drept preot fiecare credincios, purtând pecetea Numelui Său.

De bună seamă că este de temut; pretinde ca în fața lui să fim cuprinși de o cutremurare evlavioasă, fiind peste măsură de sfânt. Dar ne-a devenit apropiat, accesibil; nu mai suntem despărțiți de el prin abisul ontologic dintre Creator și creatură: s-a întins un pod, iar omenescul și dumnezeiescul au fost unite într-un mod de nedespărțit și de neamestecat[794]*.*

Numele lui Iisus Hristos se distinge de toate numele vetero-testamentare ale lui Dumnezeu prin faptul că nu este doar un nume divin, ci, în aceeași măsură, un nume divino-uman. Închide în el întreaga taină a Întrupării, taina unirii firii dumnezeiești și a celei omenești:

Numele Domnului Iisus Hristos, potrivit definițiilor dogmatice fundamentale, aparține celor două firi: este numele lui Dumnezeu și al omului în unitatea lor. Înseamnă așadar, înainte de toate, altceva decât numele divine vetero-testamentare: acelea fuseseră pentru om, fără să îi aparțină, își aveau temeiul în Dumnezeu, dar nu Îi erau proprii lui Dumnezeu: omul I le atribuia ca răspuns la revelațiile lui Dumnezeu. Acum Numele trebuie să fie propriu esenței lui Dumnezeu și celei a omului, reunite în Dumnezeu-Omul.

Numele Dumnezeu-Omului este Numele lui Dumnezeu într-un sens cu totul nou: este și numele Omului. Pătrunde adâncurile ființei lui și îi reprezintă centrul, fiind în același timp numele Dumnezeirii întrupate în om.

[794] *Ibidem*, pp. 200-201.

Astfel, nu este vorba doar de o revelaţie care se aşează sub forma Numelui lui Dumnezeu în om sau prin el şi nu este un ecou, întrebare-răspuns al Transcendentului în imanent: este unitatea şi interpenetrarea lor complete. Cum este acest lucru cu putinţă? Taină inaccesibilă a Întrupării dumnezeieşti, în acelaşi timp taină de neajuns a Numelui lui Dumnezeu-Omul, unitate a ipostasului cu două firi şi două voinţe nedespărţite şi neamestecate[795].

Mergând pe urmele Sfântului Dimitrie de Rostov şi ale onomatodocşilor, Bulgakov evocă existenţa numelui *Iisus* de dinainte de veci:

[...] Numele lui Iisus precedase zămislirea şi naşterea Sa din Fecioară, este născut de dinainte de Purtătorul său. Mai exact, ca realitate teantropică, nu este născut, este supraveşnic în Dumnezeu şi doar de aceea apare în întruparea sa pământească la plinirea vremii. De fapt, Domnul devine om în Numele Său, acesta se întrupează. În jurul acestui centru al persoanei se produce o cristalizare, o condensare; se leapădă un înveliş. Acest Nume pe pământ, în viaţa şi în moartea Sa. Este fixat pe crucea care îl poartă în litere pe veci de neşters. [...] Şi aşa cum numele împărtăşesc soarta celor care le poartă dincolo de viaţa lor în această lume (ceea ce Biserica exprimă prin pomenirea numelor celor adormiţi: numele are, într-adevăr, o viaţă proprie care depăşeşte existenţa terestră a purtătorului său, având cu acesta o relaţie mistică şi continuând să constituie miezul persoanei), cu atât mai mult, cel mai sfânt dintre toate numele rămâne de nedespărţit de purtătorul său, în Care nu există schimbare şi Care rămâne „acum şi pururea şi în vecii vecilor”[796].

Conform lui Bulgakov, numele *Iisus*, atunci când Îl desemnează pe Iisus Hristos, nu este un simplu nume ome-

[795] *Ibidem*, p. 193.

[796] *Ibidem*, pp. 194-195.

nesc și nu este egal cu apelativul altor persoane care se numesc Iisus. Numai fonemul, învelișul exterior, sonor, verbal al numelui este comun acestui nume și altora identice. Acest înveliș încă nu constituie numele lui Dumnezeu: el nu devine aceasta decât „raportat la Purtătorul [Său], dacă [acesta] se umple de energia subiectului [său]". Bulgakov compară numele lui Dumnezeu cu mirul și fonemul numelui cu vasul în care acesta este păstrat: oricare ar fi forma vasului, funcția sa este aceea de a conține unguentul[797].

Numele *Iisus* raportat la Hristos conține, în afară de învelișul său sonor, un anumit număr de elemente. El cuprinde mai cu seamă întreaga genealogie a lui Iisus, care conține numele strămoșilor Săi și care Îi este proprie:

> *[...] Onomatomahii, care extrag argumente din faptul că Iisus este un nume răspândit, trebuie să își dea seama că un asemenea factor genealogic determinant, care exclude orice confuzie, este dat pentru Numele lui Iisus: Evangheliile după Matei și după Luca furnizează această „genealogie" după două scheme diferite. [...] Este limpede că toate numele strămoșilor, în înțelesul larg, sunt și cele ale Fiului lui David și al lui Avraam, că acestea compun fotosfera, concretul exterior al numelui. Prin urmare, îndoielile sacrilege ale onomatomahilor din Muntele Athos și din alte părți pot fi împrăștiate imediat, printr-o simplă întrebare: acel călugăr Iisus[798] are oare și genealogia corespunzătoare și deci, culorile complementare numelui său sunt ele oare identice cu cele ale lui Iisus, fiul Fecioarei Maria? Și să nu argumenteze că o asemenea expertiză lipsește în cea mai mare parte a cazurilor și că numele este considerat ca atare,*

[797] *Ibidem*, pp. 201-202.

[798] Se face referire la ieromonahul Iisus. Onomatomahii îi sfătuiau ironic pe adversarii lor să îl adore pe acesta.

în simplitatea sa: genealogia este dată potențial de gestul sau de aglutinarea care leagă un nume cu cel care îl poartă. Tocmai de aceea – și numai de aceea – se poate spune că numele proprii, nefiind în virtutea caracterului lor general individuale, devin individuale în fotosfera concretă a numelui, în sânul genealogiei acestuia.[799]

Fiecare nume este compus dintr-un fonem, un morfem și un semem („synem" la Bulgakov). Synemul mistic al numelui este energia sa individuală, care îi este inerentă și trăiește în el. Numele *Iisus*, folosit cu referire la Hristos, cuprinde pe toți strămoșii lui Hristos și se întinde asupra întregii omeniri, asupra Bisericii mistice a lui Hristos. Numele lui Iisus este, așadar, „numele tuturor numelor":

Prin Fiul Omului, acest Nume se întinde la omenirea întreagă și o marchează. Noi toți, în ciuda nevredniciei noastre, participăm la acest Nume mare și sfânt. Într-un anumit sens, îl purtăm și ne împărtășim din el. Cum să nu strigăm văzând îndrăzneala și blasfemia? Există oare vreo măsură pentru dragostea, pentru bunăvoința milostivă a lui Dumnezeu? Domnul, Care ni Se oferă El Însuși, care ne dăruiește Trupul și Sângele Său în taina euharistiei, ne-ar lipsi oare de harul puternic al sfântului Său Nume? A gândi acesta ar fi blasfemator.

Așa după cum Domnul a asumat omul întreg (în afară de păcat), și de aceea fiecare om poate avea în El Mântuitorul său personal, la fel, în Numele Lui sunt reunite, precum într-un centru, toate numele omenești, nuclee substanțiale ale indivizilor. Și dacă Domnul, în care se regăsesc cu toții, este individualitatea universală, Numele lui Iisus este numele universal, numele tuturor numelor. Există o ierarhie a acestora (după cum o dovedește Cu-

[799] *Ibidem*, p. 199.

vântul lui Dumnezeu[800] *întemeiată pe relațiile lor dinamice. Iar numele întregii omeniri nu sunt decât numele manifest al Adamului Ceresc, care este numele autentic al tuturor oamenilor. Aceasta, firește, în măsura în care ei înșiși se găsesc în substanța lor, adică în Dumnezeu. Or, umanitatea adevărată constituie Biserica, iar acea umanitate, de bună seamă, și nu cea vremelnică, a păcatului, empirică, își descoperă numele în Iisus; lucru valabil și în celălalt sens: în calitate de putere creatoare, de principiu uman unic, Numele lui Iisus este Biserica, adică esența integrală și dumnezeiască a omului. [...] Aceste forțe, aceste raze luminoase sunt cele care compun curcubeul Bisericii și cele care sunt conținute în lumina albă, taborică a Numelui strălucitor al lui Iisus. Astfel sunt principiul și fundamentul numelor omului. Numele tuturor numelor este cel al lui Iisus*[801]*.*

„Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși"

Doctrina onomatodoxă se sprijinea pe practica rugăciunii lui Iisus și pe venerarea liturgică a numelui lui Dumnezeu. Tocmai această experiență este aceea care a dat naștere adevărului formulat de către părintele Ioan de Kronștadt, potrivit căruia, „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși". Experiența rugăciunii, în care numele lui Dumnezeu nu se deosebește de Dumnezeu Însuși, este cea care permite înțelegerea corectă a acestei formule, și nu speculațiile logice. Potrivit lui Ioan de Kronștadt, invocând numele lui Dumnezeu, Îl avem în acest nume pe Dumnezeu cu toate atributele Sale. Ne amintim că onomatodocșii se pronunțau pentru eficacitatea oricărei invocări a numelui

800 *Evrei* 1, 4; *Filipeni* 2, 9-10.

801 *Op. cit*., pp. 197-198.

lui Dumnezeu, independent de dispoziţiile psihologice ale celui care îl invocă, Dumnezeu Însuşi fiind prezent în nume. Adversarii lor replicau că, în acest caz, Dumnezeu devine „dependent" de om şi „se pune cumva la dispoziţia celui care Îi invocă Numele, între ei nemaifiind nici o graniţă". Însă, întreabă Bulgakov, „atunci de ce onomatomahii nu se scandalizează decât în legătură cu Numele? În fiecare taină, şi mai presus de toate în Euharistie, Domnul Se dăruieşte omului potrivit dorinţei acestuia. Consimţământul lui Dumnezeu este dat de dinainte şi mereu, este de la sine înţeles, ca să spunem aşa. Trebuie doar ca omul să ceară harul tainei"[802]. Bulgakov se alătură astfel Sfântului Ioan de Kronştadt, când afirmă că pentru ca pâinea şi vinul să devină Trupul şi Sângele lui Hristos, Dumnezeu aşteaptă cuvântul „împreună lucrător" al preotului. Aceasta nu înseamnă totuşi că Dumnezeu devine „dependent" faţă de preot.

Bulgakov se ridică împotriva oricărui psihologism în interpretarea experienţei rugăciunii. Rugăciunea nu este o succesiune de emoţii psihologice, ci întâlnire cu o realitate obiectivă. Dumnezeu aude întotdeauna rugăciunea omului, însă omul nu este întotdeauna conştient de acest lucru. La fel, Dumnezeu este întotdeauna prezent în numele Său, independent de starea psihologică sau de dispoziţia omului. De om depinde dacă este sau nu conştient de această prezenţă, de faptul că pentru el numele lui Dumnezeu este mântuitor sau nu. Bulgakov recurge încă o dată la comparaţia dintre invocarea numelui lui Dumnezeu în rugăciune şi împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos în taina Euharistiei:

> *Falsitatea religioasă şi nu doar neînţelegerea doctrinei onomatomahe rezidă în „psihologismul" său: în cadrul ei eficacitatea Numelui lui Dumnezeu depinde exclusiv de*

[802] *Ibidem*, p. 201.

starea de spirit: dacă ne rugăm cu sinceritate și cu ardoare, resimțim puterea Numelui; în caz contrar, nu. Condițiile pur obiective în care harul este primit sunt aplicate caracterului obiectiv al faptului care se împlinește, întocmai cum predecesorii protestanți ai onomatomahilor respinseseră în realitate taina euharistică, atribuindu-i doar o valoare subiectivă: sunt unii care se împărtășesc și alții care nu se împărtășesc, ca și cum o dispoziție, o umoare oarecare ar putea conferi putere unei taine inexistente. Aceștia cred de asemenea că însușirea Numelui lui Dumnezeu se comunică dacă rugăciunea este sau nu este auzită, ca și cum Domnul ar trebui convins. Dumnezeu aude pe oricine Îl invocă, însă cei care Îl cheamă nu o fac toți din toată inima și nici nu percep faptul că Dumnezeu îi ascultă. Așa cum Sfintele Daruri euharistice sunt în mod imuabil Trupul și Sângele lui Hristos, fie că e „spre mântuirea" unora sau „spre judecata și osânda" altora, la fel și Numele lui Dumnezeu este o energie dumnezeiască, indiferent de atitudinea noastră, evlavioasă sau sacrilegă. A crede că distanța dintre pământ și cer poate fi trecută doar printr-un sentiment omenesc înseamnă să introduci în chiar inima religiei, în a ei sfântă a sfintelor, un psihologism, un antropomorfism, un subiectivism, și la urma urmelor, antropo-teismul. Nu doar că nu putem să ne mântuim, dar nu putem nici să ne rugăm doar prin forțe omenești: trebuie ca Dumnezeu să Își aplece urechea la rugăciunea noastră chiar dinainte ca noi să fi deschis gura, trebuie ca energia Sa, conținută în Numele Lui, să fie prezentă. Rugăciunea devine rugăciune către Dumnezeu, își dobândește valoarea obiectivă de unire a omului cu Dumnezeu tocmai grație prezenței în ea a lui Dumnezeu, grație sălășluirii în ea, deopotrivă transcendente și imanente, a Numelui lui Dumnezeu.

Acesta este fundamentul ontologic, substanța, calitatea, semnificația rugăciunii. Astfel, aceasta este, în esență, Numele invocat.

Or, dat fiind că Numele lui Dumnezeu conține energia divină, pe care o conferă prezența lui Dumnezeu, dintr-un punct de vedere practic, energetic, și în mod foarte precis, se poate spune că Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu. Mai exact, puterea divină care se găsește acolo și care este de nedespărțit de Ființa dumnezeiască, este, în acest sens, Dumnezeu Însuși. În aceste condiții, rugăciunea ar fi ceva de neînțeles și cu neputință. Fiecare rugăciune este o minune, dacă astfel numim o ruptură în imanent și o breșă în transcendent. Această minune este Numele lui Dumnezeu, care este dumnezeirea.

Vedem în ce măsură rugăciunea noastră rece și neatentă, atunci când chemăm Numele „în deșert", este necugetată, blasfematorie, încărcată de păcat. Rugăciunea ne confruntă întotdeauna cu focul, fie că suntem conștienți, fie că nu. Rugăciunea devine o lucrare plină de bucurie și de teamă, de o importanță incalculabilă, atâta timp cât stăm în fața lui Dumnezeu. Atunci nu este nimic surprinzător în faptul că experiența marilor nevoitori, cei dedicați „lucrării duhovnicești" și „rugăciunii lui Iisus", mai cu seamă un atât de strălucit mărturisitor al timpului nostru ca Părintele Ioan de Kronștadt, aduc mărturie despre acest adevăr: „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși", ca axiomă și nu ca părere teologică sau idee filozofică[803]*.*

Ceea ce este valabil pentru rugăciune este cu atât mai valabil pentru slujba liturghiei, în care „nu este loc pentru psihologism. Doar ontologia lucrează în ea: ceea ce spun cuvintele, se săvârșește. Iar ceea ce se săvârșește simbolic

[803] *Ibidem*, pp. 202-203.

aici, se săvârşeşte deopotrivă în toate lumile, ajungând la altarul «inteligibil», noetic şi ceresc”[804]. Urmând părintelui Antonie (Bulatovici), Bulgakov concepe numele lui Dumnezeu drept inima liturghiei, ca fiind sămânţa de la care creşte întreaga slujbă:

> *Trebuie să înţelegem bine această realitate a liturghiei, adică obiectivitatea ei ontologică, în virtutea căreia, departe de a se datora doar unei „dispoziţii” a sufletului, se operează şi se actualizează, se luminează şi se sfinţeşte totul prin prezenţa lui Dumnezeu în Numele Său, care este în centrul liturghiei. Se poate spune, într-adevăr, că aceasta este pe de-a-ntregul săvârşită „în numele lui Dumnezeu”, al Sfintei Treimi, al Domnului Iisus Hristos, al Tatălui, al Sfântului Duh. Nu este deloc o metaforă, aşa cum cred onomatomahii, ci o realitate mistică. Liturghia constă din adresarea continuă lui Dumnezeu, iar Dumnezeu, prin Numele Său, ascultă. Tocmai în virtutea acestei ascultări se înfăptuieşte liturghia, asemeni unui rit sacru de cea mai înaltă însemnătate, şi se lucrează tainele, nu din cauza unei tensiuni psihologice a slujitorilor, ci în virtutea Numelui lui Dumnezeu, în care sălăşluieşte puterea lui Dumnezeu [...]. Numele lui Dumnezeu, să repetăm acest lucru, este inima liturghiei, şi la rândul său, inima inimii este Numele lui Iisus. Pentru că în legătură cu el şi prin puterea Lui avem şi preasfântul şi minunatul Nume al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, descoperirea Sfintei Treimi, numele Maicii lui Dumnezeu şi cel al tuturor sfinţilor. Dacă, ipotetic, am îndepărta puterea Numelui lui Iisus, toată liturghia s-ar desträma, iar lucrarea tainelor ar fi desfiinţată*[805]*.*

---

804 *Ibidem*, p. 203.

805 *Ibidem*, pp. 203-204.

Expresia lui Ioan de Kronştadt, „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuşi" nu îşi dobândeşte înţelesul decât în contextul rugăciunii. Bulgakov se ridică împotriva concepţiei „onomatomahe" a acestei expresii, care dă verbului copulativ „a fi" sensul unei egalităţi totale, şi Îl identifică pe Dumnezeu cu numele lui Dumnezeu. Or, Sfântul Ioan de Kronştadt nu concepea nici pe departe o identificare formală a lui Dumnezeu cu numele lui Dumnezeu, ci, să o repetăm, prezenţa lui Dumnezeu în numele Său. Ca şi Losev şi Florenski, Bulgakov propune o traducere greacă a „formulei onomatodoxe", care, după părerea sa, ar înlesni înţelegerea adevăratului sens:

> *„Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu": această formulă a Părintelui Ioan de Kronştadt s-a făcut auzită în fundul deşertului din Caucaz şi pe culmile Muntelui Athos. A devenit obiectul unor dispute vehemente, violente şi al unor grave neînţelegeri [...]. În expresia „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu", cuvântul Dumnezeu este un predicat (şi, firește nu fără aproximarea sensului, se poate înlocui cu „divin", cu „dumnezeirea"... În greacă ar fi lipsit de articolul definit: theion, theotes; astfel că expresia s-ar citi: to tou theou onoma theos esti, şi nu o theos. Astfel, raţionamentul invers este complet inadmisibil: o theos to tou theou onoma estin. O asemenea formulă, efectiv onomatolatră ar fi nu doar o erezie, ci şi un nonsens. Predicatul „este Dumnezeu" vrea să spună nu că între fiinţa şi numele lui Dumnezeu ar exista o identitate substanţială, ci că Numele lui Dumnezeu intră în domeniul fiinţei dumnezeieşti, poartă amprenta puterii, manifestă ceea ce Părinţii constantinopolitani numeau energia dumnezeiască.*
>
> *În această privinţă, în ierarhia ontologică Numele lui Dumnezeu ocupă acelaşi loc cu Lumina de pe Tabor. Ca*

fenomene, este limpede în fond că Numele și Lumina nu devin totuși identice, deși sunt consubstanțiale în numenul lor. Este posibil, fără nici o grijă, să alăturăm cele două elemente: Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu, Lumina de pe Tabor este Dumnezeu; sau: harul acordat oamenilor în taine este Dumnezeu. În toate aceste cazuri, predicatul „este Dumnezeu" nu stabilește absolut deloc o identitate cu ființa ipostatică a lui Dumnezeu. Nu face decât să introducă în domeniul divinului, să indice calitatea dumnezeiască.

Formula „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu" nu înseamnă și nici nu poate însemna altceva, prin sensul propriu al expresiei precum și prin natura însăși a cuvântului și a propoziției[806].

Potrivit lui Bulgakov, este „inacceptabil, în orice caz, să considerăm formula [Sfântului Ioan de Kronștadt, din miezul controversei onomatodoxe] drept o încercare de a defini Numele lui Dumnezeu". Aceasta trebuie înțeleasă exclusiv în sensul prezenței energiei lui Dumnezeu în sfântul Său nume:

Potrivit interpretării noastre, formula înseamnă pur și simplu că Numele este dumnezeiesc, că participă la domeniul energiilor lui Dumnezeu. Ceea ce firește, nu infirmă faptul că în invocarea sa, conform ontologiei rugăciunii – fie la vocativ sau la nominativ, cu sensul de subiect sau de substanță – Domnul este prezent prin energia Sa, prin „simplitatea" Sa, prin indivizibilitatea naturilor Sale. Chemarea liturgică a Numelui lui Dumnezeu este o comuniune constantă cu Dumnezeirea cea una. Totuși, prezența Acesteia în Numele Său, care îl făcuse pe evlaviosul liturghisitor să exclame cu uimire duhovnicească: „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu"

[806] *Ibidem*, p. 206.

nu înseamnă deloc că Dumnezeu este Numele însuşi, nu conduce la un fetişism al Numelui. Ea manifestă misterul veşnic şi inaccesibil al Întrupării şi al bunăvoinţei dumnezeieşti, taina prezenţei lui Dumnezeu în Numele Său, dovedită de taina rugăciunii[807].

Doctrina protoiereului Serghei Bulgakov despre numele lui Dumnezeu corespunde întru totul învăţăturii onomatodocşilor. Ea poate fi văzută ca cea mai completă expresie teologică. Spre deosebire de ieromonahul Antonie (Bulatovici), a cărui învăţătură este uneori inconsecventă, Bulgakov conferă onomatodoxiei aparenţa unui sistem coerent, rod al unei reflecţii mature. Dacă onomatodoxia îşi datorează reputaţia sferei filosofiei operei lui A.F. Losev, se pare că lucrările lui Bulgakov sunt acelea care i-au desăvârşit aprofundarea teologică. Bulgakov a ştiut să supună principalele postulate onomatodoxe unei riguroase analize şi să le examineze în lumina tradiţiei patristice ortodoxe, mai ales în lumina distincţiei palamite dintre esenţa şi energiile divine. Aceste eforturi, formulate într-o impresionantă sinteză, au scos onomatodoxia de sub bănuiala de „onomatolatrie".

Spre deosebire de anumiţi onomatodocşi din anii 1910, care considerau doctrina numelui lui Dumnezeu drept o „nouă dogmă", Bulgakov nu vorbeşte despre importanţa dogmatică a venerării numelui lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, insistă asupra faptului că formula „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuşi" nu este o definiţie doctrinară. Pentru Bulgakov, ca şi pentru părintele Ilarion, doctrina numelui lui Dumnezeu tinde numai să traducă experienţa invocării numelui lui Dumnezeu şi a numelui *Iisus*, experienţă esenţială pentru viaţa duhovnicească a creştinului ortodox. Ni se pare, deci, că onomatodoxia, aşa cum o expu-

[807] *Ibidem*.

ne Bulgakov, nu trebuie să fie nicidecum examinată în termenii unei dogme sau ai unei erezii. Ea nu este nici măcar o teologumenă, ci mai degrabă dezvăluirea liberă a „tainei sfinte a Bisericii", care nu se lasă atinsă de o definiţie dogmatică, ci de *isihia* apofatică a Celui pe care Îl numim şi care este „purtătorul a tot numele".

Arhimandritul Sofronie

Tratatul „Despre rugăciunea lui Iisus", inclus în volumul *Despre rugăciune* a Arhimandritului Sofronie, reprezintă şi ea o încercare de a expune această experienţă[808]. Acest tratat, consacrat teoriei şi practicii rugăciunii lui Iisus, conţine „principalele teze teologice şi ascetice ale acestei mari culturi duhovniceşti"[809] oglindind totodată experienţa personală a Arhimandritului Sofronie, unul dintre cei mai mari scriitori duhovniceşti din a doua jumătate a secolului al XX-lea.

[...]

Opera cea mai cunoscută a Părintelui Sofronie rămâne monografia sa despre Sfântul Siluan Athonitul, reeditată de numeroase ori în rusă şi tradusă în multe limbi. Alte scrieri ale Arhimandritului Sofronie descriu propriul său itinerariu spiritual: *Vom vedea pe Dumnezeu precum este, Rugă-*

808 Cf. *Despre rugăciune*, pp. 109-161 şi *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*, pp. 117-152. Traducerea franceză face trimitere la cartea *Sa vie est la mienne* a Arhimandritului Sofronie. În limba română acest text a fost tradus după varianta sa engleză de către diac. Ioan I. Ică jr şi publicat sub titlul *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*. Capitolul la care se face referire apare şi în volumul *Despre rugăciune*, care este tradus din limba rusă de pr. Teoctist Caia. Deoarece unele fragmentele citate de Ilarion Alfeyev se regăsesc doar în *Despre rugăciune*, lipsind din *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*, referinţele din notele de subsol vor fi date, cu câteva excepţii, după traducerea pr. Caia (n.tr.).

809 *Despre rugăciune*, p. 109.

ciunea – experienţa Vieţii Veşnice, Naşterea întru Împărăţia cea neclătită, Convorbiri duhovniceşti. Cărţile şi scrisorile Părintelui Sofronie[810], de o mare bogăţie teologică, încă nu sunt apreciate la adevărata lor valoare[811].

Teologia Părintelui Sofronie este centrată pe doctrina persoanei ca prim principiu în fiinţa dumnezeiască şi cea a omului ca persoană sau ipostas, creat după chipul lui Dumnezeu[812]. Arhimandritul Sofronie înţelege principalele aspecte ale vieţii ascetice şi mistice ale creştinului în lumina acestei doctrine. Rugăciunea lui Iisus este percepută aici ca experienţă a relaţiei omului-persoană cu Dumnezeul personal prin sfântul Său nume. Teologia Părintelui Sofronie, străină nominalismului, este pătrunsă de gândirea numelui lui Dumnezeu ca punct de întâlnire dintre Dumnezeul personal şi persoana umană. Vom înţelege, aşadar de ce Părintele Sofronie a luat partea onomatodocşilor, după cum o dovedesc aceste rânduri despre rugăciunea lui Iisus:

---

810 Cf. *Pisma v Rossii*, Moscova, 1997 – în limba română, *Ne vorbeşte părintele Sofronie. Scrisori*, traducere din limba rusă de pr. prof. Teoctist Caia, Editura Bunavestire, Galaţi, 2003; *Pisma blizkim liudeam* [„Scrisori către cei apropiaţi"], Moscova, 1998; *Podvig Bogopoznaniia. Pisma s Afona*, Moscova, 2001 – în limba română, *Nevoinţa cunoaşterii lui Dumnezeu. Scrisori de la Muntele Athos*, ed. cit. Corespondenţa Părintelui Sofronie cu Protoiereul George Florovski, Arhiepiscopul Vasile (Krivoşein), Mitropolitul Antonie de Suroj etc., se află sub tipar.

811 Ierodiaconului Nicholas (Saharov) i se datorează o sistematizare ştiinţifică a teologiei Arhimandritului Sofronie prin teza sa „Teologia Arhimandritului Sofronie (Saharov)" susţinută în anul 2000 la Facultatea de Teologie de la Oxford. Între altele, lucrarea examinează influenţa pe care a exercitat-o protoiereul Serghei Bulgakov asupra Arhimandritului Sofronie.

812 *Videt Boga kak On est, Essex*, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, 1985, p. 238. (În limba română: *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 360 – n.tr.). Pentru mai multe detalii, cf. *Pravoslavnoe bogoslovie na rubeje stoletii* (*Teologia ortodoxă în pragul secolului XX*), Ieromonah Ilarion (Alfeyev), Moscova, 1999, pp. 344-347.

*În ultimele ceasuri ale vieții Sale, Domnul a spus: „Până acum n-ați cerut nimic în numele Meu: cereți și veți primi, ca bucuria voastră să fie deplină. Adevărat, adevărat zic vouă, orice veți cere de la Tatăl în numele Meu, El vă va da" (*Ioan *16, 23-24). Aceste cuvinte ale lui Hristos sunt temeiuri dogmatice și ascetice pentru rugăciunea Numelui Său. Nu există îndoieli că ucenicii lui Hristos au păzit această poruncă. Cu atât mai mult este cert că ei deja cunoșteau puterea Numelui lui Iisus, de când au fost trimiși ca „miei în mijlocul lupilor" să ducă pace lumii, să vindece bolnavii, să vestească apropierea Împărăției lui Dumnezeu: „Și s-au întors cei șaptezeci (și doi) cu bucurie zicând: «Doamne și diavolii ni se supun în numele Tău»". Și o altă întâmplare: „Ioan răspunzând, a zis: «Învățătorule, am văzut pe unul care în numele Tău, scoate demonii și l-am oprit»" (*Luca *10, 17; 9, 49).*

Astfel, istoria rugăciunii în Numele lui Iisus începe din timpurile apostolice. Nu s-au păstrat formulele verbale ale rugăciunilor personale, dar întreg Noul Testament este plin de mărturii dovedind că Apostolii au săvârșit multe minuni cu acest Nume. Dar ce înseamnă Numele lui Dumnezeu? Pentru a te ruga „în Numele Lui" trebuie oare să-i înțelegi importanța, calitățile, firea? Da, este necesar, pentru ca „bucuria noastră să fie deplină". Adâncurile vieții în Hristos sunt nesecate, se asimilează într-un proces îndelungat, cu o mare tensiune a tuturor puterilor noastre, iar înțelegerea conținutului sau sensului Numelui lui Dumnezeu se câștigă treptat. Poate bucura inima noastră și o chemare trecătoare a Numelui lui Iisus, și aceasta este prețioasă. Dar nu trebuie să ne oprim la jumătatea drumului. Petrecerea noastră aici este foarte scurtă și suntem datori să folosim fiecare ceas în așa fel încât să se pârguiască cunoașterea noastră de

Dumnezeu. Când se vor îmbina împreună bucuria inimii şi lumina minţii, atunci noi ne apropiem de desăvârşire. Cu marea cultură a acestei rugăciuni eu am făcut cunoştinţă la Sfântul Munte. În mod firesc am vrut să învăţ de la părinţi cum înţeleg ei acest aspect atât de important al asceticii creştine. Eu am venit la Athos în 1925. Nu cu mult înainte, aici au avut loc dispute furtunoase cu privire la natura Numelui lui Dumnezeu, asemănătoare disputelor teologice din secolul XIV despre natura Luminii Taborice, şi s-au comis de ambele părţi greşeli ce nu ar fi trebuit să le comită oameni care şi-au încredinţat sufletele în mâinile Atotţiitorului. În această polemică există o anume analogie cu certurile seculare dintre nominalişti şi raţionalişti. Din când în când ele se liniştesc, pentru ca apoi să reizbucnească sub o altă formă. Se observă prezenţa a două curente fireşti şi diferite: pe de o parte a proorocilor şi poeţilor, pe de altă parte, a savanţilor şi tehnocraţilor[813].

Textul arată limpede că Părintele Sofronie se alătură realiştilor şi idealiştilor, profeţilor şi poeţilor. În acelaşi timp el recunoaşte că atât o parte cât şi cealaltă au comis fapte care nu se cuveneau. În biografia pe care o scrie despre Sfântul Siluan, Părintele Sofronie este de părere că rezultatele controversei onomatodoxe au fost pe de-a-ntregul satisfăcătoare în plan dogmatic. Arhimandritul face aluzie la scrierile „onomatodocşilor savanţi", mai degrabă decât la operele lui S.V. Troiţki sau la Pastorala din 18 mai 1913, referindu-se în special la *Filozofia Numelui* a lui Serghei Bulgakov, pe care îl cunoştea personal, faţă de care avea un respect profund şi a cărui influenţă se face simţită, de altfel, în anumite aspecte ale teologiei sale. Putea să fi avut în vedere şi *Apologia* părintelui Antonie (Bulatovici), care figura în bi-

[813] *Despre rugăciune*, pp. 109-111.

blioteca sa. Oricum ar fi, tratatul „Despre rugăciunea lui Iisus" arată apropierea Părintelui Sofronie de cei doi autori.

Numele „Iahve" şi numele „Iisus"

Arhimandritul Sofronie începe prin a analiza mărturiile vetero-testamentare ale invocării lui Dumnezeu şi descrie mai întâi revelaţia lui Dumnezeu de care s-a bucurat Moise pe Muntele Sinai. Părintele Sofronie vede în această descoperire o manifestare a Dumnezeului personal şi în numele lui Dumnezeu, atributele divine, numite de Dumnezeu Însuşi. Fiecare teofanie vetero-testamentară fiind percepută ca o intervenţie nemijlocită a lui Dumnezeu, fiecare nume al lui Dumnezeu revelat în această teofanie era primită ca prezenţa Sa vie:

> *După cum în viaţa fiecăruia Dumnezeu Se descoperă treptat, tot astfel şi în istoria omenirii, precum ni se prezintă în Biblie „în multe rânduri şi în multe chipuri" (*Evrei *1, 1) El S-a arătat părinţilor şi proorocilor cu o putere şi o profunzime crescândă. Iată întâia menţionare despre o chemare încă neclară a lui Dumnezeu: „Lui Set de asemenea i s-a născut un fiu şi i-a pus numele Enos. De atunci au început oamenii a chema numele Domnului Dumnezeu" (Facere 4, 26). Apoi Dumnezeu Se descoperă lui Avraam, Isaac şi Iacob într-un orizont tot mai larg: „Şi M-am arătat Lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacob cu numele de Dumnezeu Atotputernic, dar cu Numele de Domnul [IAHVE] nu M-am făcut cunoscut lor" (*Ieşire *6, 3). Dumnezeu a împlinit descoperirea despre Sine: „Atunci S-a pogorât Domnul în nor, a stat acolo şi [Moise] a rostit numele lui Iahve. Şi Domnul, trecând pe dinaintea lui, a zis: «Iahve , Iahve, Dumnezeul iubitor de oameni, milostiv, îndelung răbdător şi plin de îndurare*

*și de dreptate, Care păzește adevărul și arată milă la mii de oameni. Care iartă vina și răzvrătirea și păcatul, dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuiește. Care pentru păcatele părinților pedepsește pe copii și pe copiii copiilor lor, până la al treilea și al patrulea neam» (*Ieșire *34, 5-7). Astfel, la început Dumnezeu S-a descoperit lui Moise, ca un Dumnezeu PERSONAL și cu adevărat „CEL CE ESTE", cu atributele Sale nevăzute. Următoarea descoperire dezvăluie însușirile acestui „EU SUNT" ca Dumnezeu milostiv și iubitor de oameni. Dar și acest lucru nu era clar și Moise a recunoscut nedeplinătatea acestei cunoașteri. [...] Din relatarea biblică vedem că orice nouă descoperire era receptată ca o arătare a lui Dumnezeu, ca o acțiune a Lui directă. În legătură cu aceasta, însuși Numele era receptat ca o Prezență a lui Dumnezeu. În Nume era închisă o putere dublă: pe de o parte, senzația prezenței lui Dumnezeu Cel Viu, pe de altă parte, cunoașterea Lui. De aici frica de a lua numele Lui în deșert (*Ieșire *20, 7); pe măsură ce revelația despre însușirile lui Dumnezeu se îmbogățea, și vederea lui Dumnezeu, în general, se adâncea*[814].

Părintele Sofronie înțelege revelațiile vetero-testamentare ca pe o pregătire progresivă pentru întâlnirea omenirii cu Hristos. Fiecare dintre noile nume ale lui Dumnezeu descoperite omului indica un atribut divin concret, pe când în fiecare dintre aceste nume, Dumnezeu era pe de-a-ntregul prezent (Părintele Sofronie reia aici o idee a Sfântului Ioan de Kronștadt și a părintelui Antonie Bulatovici):

Succesiunea descoperirii lui Dumnezeu, prezentată în Sfânta Scriptură, coincide într-o măsură apreciabilă cu procesul progresului nostru personal – noi creștem în cunoaștere asemenea protopărinților și părinților

[814] *Ibidem*, pp. 111-112.

*noştri; la început oamenii pricep sensul noţiunii de Fiinţă Înaltă. Apoi noi şi noi atribute devin cunoscute duhului omenesc; şi astfel vine ora înfricoşatului cuvânt sinaitic „EU SUNT" (*Ieşire *3, 14). În următoarele secole li se va adânci experienţa şi înţelesul, cu toate că nu se va atinge desăvârşirea până ce nu va veni Cel Aşteptat. Cel Care în esenţa Sa este mai presus decât tot Numele, Se descoperă celor zidiţi „după chip", fiinţelor raţionale, printr-o mulţime de nume: Cel Veşnic, Atotştiutor, Atotputernic, Atotţiitor, Lumină, Viaţă, Frumuseţe, Înţelepciune, Bunătate, Adevăr, Iubire, Cel Drept, Mântuitor, Cel Sfânt şi altele. În fiecare şi prin fiecare din ele noi încercăm o atingere de noi a lui Dumnezeu Cel Unul şi în virtutea indivizibilităţii Lui noi Îl vrem întreg. Aşa este cuviincios să gândim. Dar nici unul din aceste nume nu ne oferă plinătatea înţelepciunii despre felul cum este El. Fiinţa lui Dumnezeu în esenţa ei, depăşeşte toate aceste Nume*[815].

Întruparea, recapitulare şi culme a descoperirilor dumnezeieşti, punct de cotitură al istoriei omenirii, a făcut cunoscut lumii un nou nume al lui Dumnezeu: Iisus, afirmă Părintele Sofronie, însuşindu-şi un gând al părintelui Serghei Bulgakov. Numele *Iisus* Îl desemnează pe Dumnezeu ca Mântuitor, Care îi face pe oameni fiii Săi:

*Acum douăzeci de veacuri a venit El. Acela pe care L-au aşteptat popoarele, Cuvântul Tatălui. Fiind deasupra lumii în Esenţa Sa, Ziditorul firii noastre a luat chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor şi la înfăţişare aflându-Se ca un om (*Filipeni *2, 7). Cuvântul Cel fără de început al Tatălui S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi (*Ioan *1, 14). Revelaţia ne-a adus nouă un Nume nou: IISUS, Mântuitorul sau DUMNEZEU-MÂNTUITO-*

[815] *Ibidem*, p. 117.

RUL. Marea Lumină a intrat în viaţa lumii. A venit o nouă epocă. Sfântă a fost istoria de la Adam până la Moise; sfântă, sfinţită din clipa Revelaţiei sinaitice şi cu atât mai sfinţită din momentul venirii lui Hristos.

*Şi mai înainte de aceasta au fost idei despre un Dumnezeu Mântuitor, dar cu un alt conţinut, în altă dimensiune şi cu o nemăsurat de mică concretizare. „Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare şi celor ce şedeau în latura şi în umbra morţii lumină le-a răsărit" (*Matei *4, 16).*

Înainte de toate numele Iisus ne descoperă nouă sensul sau ţelul venirii lui Dumnezeu în trup „pentru mântuirea noastră". Luarea de către Dumnezeu a firii noastre indică posibilitatea că şi noi putem deveni fiii lui Dumnezeu[816].

În timp ce fiecare nouă revelaţie vetero-testamentară adăuga câte ceva revelaţiilor anterioare şi în timp ce fiecare nou nume al lui Dumnezeu revelat omenirii desemna câte o nouă treaptă în cunoaşterea lui Dumnezeu, în Întruparea dumnezeiască avem deplinătatea revelaţiei:

În vechime, cunoaşterea Dumnezeirii se dădea duhului omenesc numai prin Nume, care descopereau, în principal, atributele Dumnezeieşti: puterea, omniprezenţa, atotştiinţa, pronia, slava şi altele. Numele de „IAHVE" Moise l-a primit ca pe un Nume propriu. Prin Întruparea Cuvântului Tatălui noi venim în atingere cu Dumnezeu, într-o asemenea formă, într-o asemenea plinătate, încât nu mai aşteptăm alte împliniri, ci avem nevoie să luptăm pentru împlinirea poruncilor Lui, spre a primi darul şi dimensiunile lui autentice. El a trăit cu noi, în condiţiile căderii noastre. El ne-a vorbit în limba noastră; El S-a pogorât la noi că L-am putut pipăi; El ni L-a arătat pe Tatăl Cel nevăzut într-o lumină văzută. El ne-a descope-

[816] *Ibidem*, pp. 117-118.

*rit nouă toate legăturile dintre Dumnezeu şi om. Mântuirea adusă nouă are un caracter excepţional de concret. Predica Şi-a început-o cu chemarea: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat Împărăţia Cerurilor" (*Matei *4, 17). În această predică noi descoperim continuarea convorbirii lui Dumnezeu cu Adam în rai (*Facere *3, 8-19)*[817].

În contextul revelaţiilor neo-testamentare, numele *Iahve* dobândeşte un sens treimic, desemnând cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Acest nume, ca fiecare dintre numele divine, poate fi folosit referitor la Treime, la fel ca şi la unul dintre Ipostasuri:

Hristos ne-a adus cunoaşterea Sfintei Treimi – a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh. Moise prin Numele IAHVE – EU SUNT înţelegea o unică Persoană. Cuvântul şi Duhul erau pentru el energiile unei unice Fiinţe. Nouă ni s-a descoperit că şi Logosul şi Duhul sunt Ipostase egale Tatălui: Unic în esenţa Sa, multiplu în Ipostase. Chipul Acestui Dumnezeu: o Unică natură Omenească într-o multitudine de ipostase.

Numele „EU SUNT", în virtutea unităţii lui Dumnezeu, este propriu pentru toată Treimea şi pentru fiecare Ipostas în parte. Ca multe alte Nume, şi acesta poate şi trebuie să fie înţeles şi ca Nume comun [al întregii Treimi, n.tr.r.], şi ca Nume propriu fiecărei Persoane. Precum Numele „Domnul" se referă la toate cele trei Persoane şi împreună slujeşte ca Nume propriu pentru fiecare din Cele trei Persoane, tot aşa este cu putinţă să vorbim şi despre Numele Iisus, adică Dumnezeu Mântuitorul. Dar în rugăciune noi folosim Numele Iisus numai ca nume propriu al lui Hristos, Cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi[818].

---

817 *Ibidem*, p. 120.

818 *Ibidem*, p. 120.

Arhimandritul Sofronie aminteşte în repetate rânduri de maiestatea numelui lui Iisus şi subliniază caracterul său treimic:

> *Mare este Numele EU SUNT; mare este Numele Sfintei Treimi, tot atât de mare este şi Numele IISUS. Despre Numele lui se pot spune multe. Este nesecat prin conţinutul său; el aparţine Celui Căruia orice fiinţă Îi este îndatorată prin existenţă: „Toate printr-Însul s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut. Era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor”*[819]*. El era „dintru început”, adică El este principiul întregului univers. În viaţa lăuntrică a Treimii, El este îndreptat spre Tatăl, în actul creaţiei însă, Acelaşi Logos S-a îndreptat către cei zidiţi după chipul Său*[820]*.*
>
> *Numele Iisus înseamnă Dumnezeu-Mântuitorul şi poate fi atribuit şi Sfintei Treimi, atribuire posibilă pentru fiecare Ipostas în parte. Dar în rugăciunea noastră Numele Iisus se întrebuinţează doar ca Nume propriu al Dumnezeu-Omului şi mintea noastră se îndreaptă cu atenţie spre El*[821]*.*
>
> *În Vechiul Testament Numele Tatălui era cunoscut, dar el se contempla într-un întuneric de neînţeles. Hristos ni L-a arătat pe Tatăl cu o concretețe limitată la Sine. El a deschis adevărata dimensiune a ceea ce ni s-a dat până la El prin Moise şi prin prooroci: „Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine” (*Ioan *14, 11); „Eu şi Tatăl una suntem” (*Ioan *10, 30); „Şi le-am făcut cunoscut numele Tău şi-l voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei şi Eu în ei” (*Ioan *17, 26). Cunoaşterea Numelui Tatălui înseamnă şi cunoaşterea iubirii Tatălui faţă de noi. […]*

[819] *Ioan* 1, 3-4.

[820] *Despre rugăciune*, p. 121.

[821] *Ibidem*, p. 125.

A chema Numele lui Iisus cu deplina conştiinţă că ne duce spre Dânsul înseamnă să fim într-o unitate reală cu Sfânta şi dumnezeiasca Treime. Acest Dumnezeu ni S-a descoperit în relaţia Sa nouă cu omul – deja nu ca Ziditor, ci ca Mântuitor al lumii, ca Lumina Adevărului şi veşniciei adevărate[822].

Potrivit Părintelui Sofronie, întreaga Sfântă Scriptură Îl descoperă pe Dumnezeu în numele Sale, mai cu seamă în numele *Iisus*:

*Cei care L-au iubit pe Hristos şi Numele Lui se desfată citind Evanghelia şi, în general, Sfânta Scriptură. Numele Dumnezeieşti care emană sens şi lumină atrag duhul omului şi el nu poate să se mai pasioneze de nimic altceva. Cu o înaltă inspiraţie ne vorbeşte Petru: „Nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie noi să ne mântuim". Sau: „Argint şi aur nu am; dar ce am aceea îţi dau. În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, scoală-te şi umblă!" (*Faptele Apostolilor *4, 12; 3, 6). În altă împrejurare, Apostolii au ridicat glasul către Dumnezeu şi au spus: „Stăpâne, Dumnezeule, Tu, Care ai făcut cerul şi pământul şi marea şi toate cele ce sunt în ele (...) caută spre ameninţările lor [ale regilor şi puterilor acestei lumi: ale lui Irod şi ale lui Ponţiu Pilat, precum şi cele ale păgânilor şi ale evreilor] ci dă robilor Tăi să grăiască cuvântul Tău cu toată îndrăzneala, întinzând dreapta Ta spre vindecare şi săvârşind semne şi minuni, prin numele Sfântului Tău Fiu Iisus! Şi pe când se rugau astfel, s-a cutremurat locul în care erau adunaţi şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi grăiau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu" (*Faptele Apostolilor *4, 14-33).*

Astfel, toată Sfânta Scriptură, de la început până la sfârşit, este plină de mărturii despre Dumnezeu, prin Nu-

[822] *Ibidem*, pp. 151-152.

mele Lui. Şi duhul nostru nu încetează a se îndulci la întâlnirea cu Sfintele cuvinte şi sufletul binecuvântează pe Dumnezeu, Care ne-a dat nouă acest dar nepreţuit[823].

Ca şi Sfântul Dimitrie de Rostov, părintele Ilarion şi ieromonahul Antonie (Bulatovici), Părintele Sofronie afirmă existenţa numelui *Iisus* dinaintea creaţiei, urmare a revelaţiei divine şi nu produs al inteligenţei umane. Ca şi protoiereul Serghei Bulgakov, Arhimandritul Sofronie subliniază caracterul universal, metacosmic al acestui nume:

*Numele Iisus ne-a fost dat de Sus, prin revelaţie. El vine din sfera Dumnezeirii veşnice şi nicidecum nu poate fi o născocire a raţiunii pământeşti, cu toate că este exprimat printr-un cuvânt creat. Revelaţia este un act, o energie Dumnezeiască şi aparţine unui alt plan şi transcende energiile cosmice. În slava Sa cea mai presus de lume, Numele Iisus este meta-cosmic. Când pronunţăm acest Nume, Hristos, chemându-L să comunice cu noi, atunci El, Cel Ce plineşte toate, ne ascultă şi noi intrăm într-o legătură vie cu El. Fiind Cuvântul Cel veşnic al Tatălui, El petrece într-o unitate inseparabilă cu noi şi Dumnezeu Tatăl. Hristos, Unul-Născut, Fiul Cel Veşnic al Tatălui, şi ne spune: „Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine” (*Ioan *14, 6). (...) În El locuieşte trupeşte toată deplinătatea dumnezeirii, spune apostolul Pavel (*Coloseni *2, 9). În El nu este numai Dumnezeu, dar şi întregul neam omenesc. Rugându-ne în Numele lui Iisus Hristos, noi ne plasăm în faţa deplinătăţii absolute şi a Primei Fiinţe Necreate şi a fiinţei create. Pentru a intra în sfera acestei plinătăţi a Fiinţei, noi trebuie să-L sălăşluim în noi, pentru ca viaţa Lui să devină şi a noastră, prin chemarea Numelui Lui (...): Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul*[824].

---

823 *Ibidem*, p. 123.

824 *Ibidem*, pp. 125-126.

Părintele Sofronie numește numele *Iisus* energie divină, în sensul în care este veriga care leagă omul de Dumnezeu: prin rostirea respectuoasă a acestui Nume în rugăciune, energia divină se comunică omului, care simte prezența lui Dumnezeu și dumnezeiasca lumină necreată. Pentru a confirma acest fapt, Arhimandritul recurge la propria sa experiență și la cea a nevoitorilor athoniți pe care îi cunoscuse personal:

> *Numele Iisus și ca sens-cunoaștere, și ca „energie" a lui Dumnezeu în relația Sa cu lumea, și ca Nume propriu este legat ontologic cu El. Numele este o realitate duhovnicească. Partea lui sonoră poate să se unească cu realitatea lui, dar nu în mod obligatoriu. Ca sonoritate, el s-a dat multor muritori. Când însă ne rugăm, noi îl rostim cu un alt conținut, cu o altă orientare a duhului nostru. El este un pod între noi și Dumnezeu, este un canal prin care pătrund în noi torentele puterii dumnezeiești. Venind de la Duhul Sfânt el este sfânt și ne sfințește și pe noi prin chemarea lui. Cu acest Nume și prin acest el rugăciunea capătă o oarecare palpabilitate, el ne unește cu Dumnezeu. În el, în acest Nume, este prezent Dumnezeu ca într-un vas, ca într-o vază prețioasă, plină cu bună mireasmă. Prin el lumea cea de sus devine palpabilă, imanentă. Ca o energie dumnezeiască, ea izvorăște din esența Dumnezeirii și este dumnezeiască prin sine însăși.*
>
> *Când ne rugăm cu conștiința celor expuse mai sus, rugăciunea devine înfricoșătoare și în același timp, un act solemn. În vechime s-a dat o poruncă: „Să nu iei Numele lui Dumnezeu în deșert". Domnul însă a dat o poruncă și o făgăduință: „să cereți lui Dumnezeu în Numele Meu". Toate Numele lui Dumnezeu ni s-au descoperit nouă prin venirea lui Hristos într-un sens și mai profund și noi ar trebui să ne înfiorăm, iar aceasta se petrece cu*

mulți monahi care pronunță Numele cel Sfânt al lui Iisus. În acest sens, ar fi o obrăznicie să spun că și eu aș fi putut fi martor viu al faptului că vrednica chemare a acestui Nume produce prezența Dumnezeului Celui Veșnic, Care umple întreaga noastră ființă, duce mintea noastră în alte sfere, ne comunică o energie deosebită a noii vieți. Lumina Dumnezeiască, despre care nu este ușor să vorbești, vine prin acest Nume[825].

Învățătura despre lumina taborică, dezvoltată mai detaliat în alte scrieri ale Arhimandritului Sofronie[826], este rezumată, în tratatul „Despre rugăciunea lui Iisus", la ideea că orice energie dumnezeiască poate fi numită „dumnezeire":

Omul se dezvoltă lent în sfera cunoașterii lui Dumnezeu. Trec ani și ani până ce în conștiința noastră se deschide mărețul tablou al Existenței: facerea lumii cu puterile și fenomenele ei cosmice și facerea omului, când „Domnul Dumnezeu... a suflat în fața lui suflare de viață" (Facere 2, 7). Omul este un principiu de legătură între Dumnezeu și restul zidirii, deoarece în el are loc întâlnirea energiilor cosmice create cu cele necreate. Orice energie care izvorăște din Dumnezeu, din Esența Lui este numită de teologi „dumnezeire". Cu toate acestea, esența nu se comunică oamenilor, dar viața Dumnezeiască se unește cu omul prin puterea acțiunii Dumnezeiești. Actul îndumnezeirii omului se săvârșește prin harul necreat. Cel mai viu exemplu în acest sens, în Noul Testament, este descoperirea taborică: în lumina văzută de Apostoli ei au auzit glasul Tatălui: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit". Și lumina și Glasul, și una și alta sunt neînțelese, ambele erau dumnezeire[827].

825 *Ibidem*, pp. 121-122.

826 Mai ales în *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 217-269.

827 *Despre rugăciune*, pp. 123-124.

Arhimandritul Sofronie expune aici doctrina palamită a luminii de pe Tabor în aceiaşi termeni ca şi ieromonahul Antonie (Bulatovici). Deşi nu afirmă clar „dumnezeirea" numelui lui Dumnezeu (de altfel nu foloseşte nicăieri formula onomatodoxă „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuşi") totuşi asentimentul total faţă de această opinie pare aici evident.

Puterea numelui lui Dumnezeu. Rugăciunea în numele lui Iisus

Arhimandritul Sofronie insistă în mod special pe legătura ontologică a numelui lui Dumnezeu cu Dumnezeu:

> *Uitarea caracterului ontologic al Numelor Dumnezeieşti, absenţa experienţei în rugăciune şi în săvârşirea Sfintelor Taine, au pustiit viaţa multora. Pentru ei, rugăciunea şi Tainele pierd realitatea lor veşnică. Liturghia, dintr-un act Dumnezeiesc, devine o simplă amintire psihologică sau mintală. Mulţi merg până într-acolo, încât socotesc rugăciunea o pierdere de timp inutilă, mai ales dacă prin rugăciune nu li s-au împlinit cele cerute în legătură cu nevoile vieţii de zi cu zi...*[828]

Potrivit Arhimandritului Sofronie, tainele şi liturghia ortodoxe aduc mărturie despre această legătură ontologică dintre numele lui Dumnezeu şi Dumnezeu. Părintele Sofronie se alătură aici pe de-a-ntregul doctrinei onomatodoxe, pentru care tainele se săvârşesc prin numele lui Dumnezeu, inima liturghiei fiind invocarea numelui Lui:

> *Noi ştim că nu numai Numele lui Iisus, dar şi toate celelalte Nume descoperite nouă de Sus, sunt legate ontologic de Dumnezeu. Noi ştim aceasta din experienţa*

[828] *Ibidem*, p. 122.

Bisericii. Toate tainele se săvârşesc în Biserica noastră prin chemarea Numelor Dumnezeieşti şi înainte de toate a Sfintei Treimi: a Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt. Toate slujbele dumnezeieşti sunt întemeiate pe chemarea Numelor Dumnezeieşti. Noi nu le considerăm fenomene sonore ale unei puteri magice, ci, fiind rostite într-o adevărată mărturisire de credinţă, într-o stare de frică de Dumnezeu, evlavie şi iubire, noi într-adevăr Îl avem pe Dumnezeu dimpreună cu Numele Lui. Multe generaţii de preoţi au păstrat cunoaşterea despre puterea Numelui lui Dumnezeu şi au săvârşit sfintele Taine cu o conştiinţă adâncă a prezenţei lui Dumnezeu. Lor li s-a descoperit taina slujirii Dumnezeieştii Liturghii. Ei nu s-au îndoit niciodată că Sângele şi Trupul lui Hristos se găsesc în faţa lor într-o realitate autentică[829]*: [Numele lui Dumnezeu e rostit asupra elementelor euharistice, şi ele devin Trupul şi Sângele lui Hristos]*[830]*.*

Numele lui Dumnezeu dezvăluit oamenilor a slujit ca legătură între noi şi El. Cu Numele lui Dumnezeu, mai bine zis, cu toate Numele lui Dumnezeu, se săvârşesc în Biserică Sfintele Taine. Orice activitate trebuie făcută „în Numele lui Dumnezeu". În Numele lui Dumnezeu trebuie să se facă orice lucru. Prin chemarea Numelui Celui Preaînalt prezenţa Lui devine vie şi permanent simţită. Astfel, prin rugăciune se face un control interior neobosit asupra fiecărei mişcări a duhului nostru – nici un gând, nici un cuvânt nu se pot sustrage acesteia. Această urmare a rugăciunii neîncetate îngăduie să reducem păcatele noastre până la un minimum posibil[831]*.*

---

829 *Ibidem*.

830 *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, pp. 128-129. (Pasajul nu apare în *Despre rugăciune* – n.tr.r.).

831 *Despre rugăciune*, p. 144.

Criticii *Apologiei* ieromonahului Antonie condamnaseră în 1913 învăţătura conform căreia tainele Bisericii sunt săvârşite de puterea divină, acuzându-l pe autor că ar avea o viziune magică. Bulatovici răspunsese acestor acuzaţii[832], ridicându-se totodată împotriva celor care îl acuzau că incită la o repetiţie mecanică a rugăciunii lui Iisus[833]. Aducând aceeaşi argumentaţie, Părintele Sofronie afirmă că „numai o invocare sonoră a Numelui lui Dumnezeu nu este suficientă”[834], deoarece numele lui Iisus nu este eficient decât atunci când cel care îl cheamă este conştient de legătura ontologică dintre acest nume şi Purtătorul său:

> *Nu este de prisos să subliniez că în rugăciunea Numelui lui Iisus nu este nimic automat sau magic. Dacă noi nu ne vom strădui să păzim poruncile Lui, atunci zadarnică va fi chemarea Numelui. El Însuşi a spus: „Mulţi Îmi vor zice în ziua aceea: Doamne, Doamne, oare nu în Numele Tău am proorocit şi nu în Numele Tău am scos demoni şi nu în Numele Tău multe minuni am făcut? Şi atunci voi mărturisi lor: Niciodată nu v-am cunoscut pe voi. Depărtaţi-vă de la Mine, cei ce lucraţi fărădelegea” (*Matei *7, 22-23). Este important ca noi să ne asemănăm lui Moise, care şi-a dus sarcina cu răbdare, parcă văzând pe Cel nevăzut (*Evrei *11, 27), şi să-L chemăm cu conştiinţa legăturii ontologice a Numelui cu Cel Numit, cu Persoana lui Hristos. Iubirea faţă de El va creşte şi se va desăvârşi pe măsură ce se înmulţeşte şi se adânceşte cunoaşterea noastră despre viaţa Dumnezeului prea-iubit. Când iubim pe cineva omeneşte atunci noi, cu un simţământ plăcut, rostim numele persoanei*

832 *Proşenie v Pravitelstvuiuşii sinod* [„Rugăminte Sfântului Sinod”], Ieromonah Antonie (Bulatovici), *op. cit*., pp. 6, 26-27.

833 *Ibidem*, pp. 13-16.

834 *Despre rugăciune*, p. 152.

iubite şi nu obosim repetându-l. Aşa trebuie să se întâmple cu numele Domnului. Când persoana iubită de noi îşi dezvăluie, din ce în ce mai mult, darurile sale, atunci creşte şi preţuirea noastră pentru ea şi privim la noile ei trăsături cu multă bucurie. Aşa se întâmplă cu Numele lui Iisus Hristos. Descoperim cu un interes captivant, în Numele Lui, noi taine ale căilor Dumnezeieşti şi noi înşine devenim purtătorii acelei realităţi, care se găseşte în Nume[835].

Deşi insistă asupra caracterului conştient al invocării numelui lui Iisus în rugăciune, totuşi Arhimandritul Sofronie nu socoteşte a fi pe de-a-ntregul neroditoare o rugăciune în care „tot felul de gânduri nefolositoare se adună în jurul minţii, împrăştiindu-i atenţia de la inimă" şi în care „mintea nu participă la chemarea Numelui lui Iisus şi numai buzele repetă cuvintele în mod mecanic". Până şi această rugăciune are sens, în măsura în care „prin chemarea Numelui lui Dumnezeu noi punem în mişcare ceea ce este tainic, ce se ascunde înlăuntrul nostru; rugăciunea se aseamănă snopului de raze de lumină aruncat într-un loc întunecos al vieţii noastre interioare şi ne dezvăluie ce patimi sau afecţiuni se cuibăresc înlăuntrul nostru. În astfel de situaţii trebuie să rostim cu tărie Numele Sfânt, pentru ca simţământul de pocăinţă să crească în suflet"[836].

Sunetele numelui lui Dumnezeu nu sunt decât un înveliş exterior, neunit în sine cu Dumnezeu: puterea numelui lui Dumnezeu rezidă în conţinutul său. Pentru a-şi ilustra gândul, Părintele Sofronie recurge la analogia icoanei, atât de frecventă printre onomatodocşi. Cu toate acestea, spre deosebire de ei, Arhimandritul Sofronie nu afirmă că numele lui Dumnezeu ar fi superior icoanei:

---

835 *Ibidem*, pp. 124-125.

836 *Ibidem*, pp. 139-140.

Teologia Numelui şi teologia icoanei au trăsături comune. Privind la icoana lui Hristos noi intrăm cu duhul, în contact personal cu El. Noi mărturisim existenţa Sa în trup. El este şi Dumnezeu şi om. Noi mergem dincolo de culori şi de linii, în lumea duhovnicească. Aşa se întâmplă şi la invocarea Numelui – noi nu ne oprim la sunete, noi trăim sensul. Sunetele se pot schimba în funcţie de limbă, dar conţinutul – cunoaşterea care se cuprinde în Nume – rămâne neschimbat[837].

În ce constă puterea Numelui lui Dumnezeu, invocat în rugăciune? Care sunt roadele rugăciunii lui Iisus? Înainte de toate, chemarea Numelui Domnului uneşte omul cu Domnul Însuşi. Omul nu e conştient imediat de originea puterii care adie din numele lui Dumnezeu. Totuşi, în el se adânceşte conştiinţa propriei păcătoşenii. „E vital pentru noi toţi ca prin ani lungi de rugăciune să transformăm până într-atât natura noastră căzută, încât să putem fi sfinţiţi […]"[838]. „[…] numai prin focul pocăinţei se retopeşte natura noastră, prin rugăciunea cu lacrimi se omoară în noi rădăcinile păcatului. Prin chemarea Numelui lui Iisus, se curăţeşte, renaşte şi se sfinţeşte fiinţa noastră"[839].[…] Când odată cu invocarea Numelui lui Iisus vine şi Lumina Necreată, atunci în mod deosebit ni se dezvăluie şi valoarea acestui Nume; atunci este posibilă şi experienţa «Împărăţiei lui Dumnezeu, venind întru putere»[840]". În sfârşit, rugăciunea lui Iisus face oamenii să se împărtăşească din slava dumnezeiască şi să rămână în ei „pacea care covârşeşte toată mintea"[841].

837 *Ibidem*, p. 152.

838 *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*, p. 147. (Pasajul nu apare în *Despre rugăciune* – n.tr.r.).

839 *Despre rugăciune*, p. 159.

840 *Ibidem*, p. 150, Cf. *Marcu* 9, 1.

841 *Ibidem*, p. 152. Cf. *Ioan* 14, 27 şi *Filipeni* 4, 7.

Potrivit Părintelui Sofronie, pentru credincios Numele lui Iisus Hristos „este asemenea unui zid înalt de cetate", împiedicând vrăjmaşul să pătrundă. Rugăciunea lui Iisus angajează omul dincolo de rugăciunea pentru sine şi îl impulsionează să se roage pentru lumea întreagă:

> *Rugăciunea Numelui lui Iisus dă putere sufletului nu numai să se împotrivească influenţelor negative dinafară, ci, încă mai mult, îi dă posibilitatea să influenţeze mediul în care trăim. Pacea şi iubirea care se înmulţesc devin un izvor de rugăciune fierbinte pentru întreaga lume*[842].

Numele lui Iisus Hristos, invocat cu credinţă, rămâne până la moarte în omul obişnuit cu rugăciunea lui Iisus şi se face garant al vieţii veşnice a acestuia:

> *A dobândi rugăciunea Numelui lui Iisus înseamnă să dobândeşti veşnicia. În cele mai grele clipe ale descompunerii organismului nostru fizic, rugăciunea „Iisuse Hristoase" devine vestmânt pentru suflet; când activitatea creierului încetează şi toate celelalte rugăciuni devin imposibile pentru memorie şi pronunţare, atunci lumina vederii de Dumnezeu izvorâtă din Numele lui Iisus devine organică duhului nostru. După ce am văzut sfârşitul părinţilor noştri, adormiţi în rugăciune, nădejdea noastră rămâne puternic încredinţată că pacea cerească, ce covârşeşte toată mintea, ne va îmbrăţişa pentru vecie*[843].

Părintele Sofronie are un ton anume atunci când evocă acţiunea numelui lui Iisus în Dumnezeiasca Liturghie. Îşi relatează experienţa invocării numelui lui Iisus, legată inseparabil de experienţa slujirii Liturghiei. Această legătură fusese deja adeseori reliefată de ieromonahul Antonie. Invocarea numelui lui Dumnezeu poate acţiona cu atâ-

[842] *Ibidem*, pp. 140-141.

[843] *Ibidem*, p. 138.

ta putere asupra oficiantului, încât să îl oblige să își reînnoiască percepția asupra Liturghiei, să simtă prezența lui Dumnezeu în el, în Sfintele Daruri, în textul slujbei:

> *Îmi amintesc: o dată am început Rugăciunea Domnească „Tatăl nostru" și sufletul meu a încremenit într-o fericită uimire. Să merg mai departe nu puteam. Mintea mi s-a oprit; totul în mine a amuțit. [...] După un oarecare timp, ceva asemănător s-a petrecut din nou cu mine, la chemarea numelui lui Iisus Hristos. În acele clipe am fost nevoit să încetez a mai pronunța acest Nume: acțiunea lui era prea puternică; sufletul a rămas fără cuvinte, fără gânduri, era înfiorat de apropierea lui Dumnezeu. Atunci mi s-a întredeschis taina sfintei slujiri dumnezeiești. În ziua următoare am săvârșit Liturghia și Hristos-Dumnezeu a fost în mine și cu mine, afară de mine și în Sfintele Taine, în Trupul și Sângele Lui. Numele Dumnezeiești și cuvintele textelor liturgice îmi ieșeau din gură precum o flacără. M-am aflat în această stare vreme de trei zile, după care intensitatea trăirii s-a micșorat. Dar amintirea despre cele petrecute Dumnezeu mi-a gravat-o în mintea și în inima mea*[844].

Această descriere a lucrării numelui lui Iisus Hristos în oficierea Dumnezeieștii Liturghii de către preot amintește puternic de Sfântul Ioan de Kronștadt, pentru care invocarea numelui lui Dumnezeu și celebrarea liturghiei erau indisociabil legate. La Părintele Sofronie, ca și la păstorul din Kronștadt, este vorba despre perceperea prezenței lui Dumnezeu, în care fiecare cuvânt al liturghiei reflectă în mod absolut, ontologic, după cum îi plăcea Arhimandritului să spună, realitatea pe care o exprimă:

> *Chemarea Numelui lui Iisus îmi amintesc că s-a contopit cu venirea (nevăzută) a Lui Însuși și, din acea clipă,*

[844] *Ibidem*, p. 43.

acest Nume minunat, ca şi alte Nume Dumnezeieşti, au devenit pentru mine, mai mult ca înainte, canale de unire cu El. În acea vreme eram deja iereu. Săvârşirea Sfintei Liturghii de asemenea primea un alt caracter: aceasta nu era numai un act de cucernicie, ci perceperea de către întreaga mea fiinţă a prezenţei lui Dumnezeu Care săvârşea Taina. Atunci am simţit în profunzime sensul şi realitatea cuvintelor Sfântului Vasile cel Mare: „Tu ne-ai dăruit descoperirea tainelor cereşti"[845]*. Da, Domnul ne descoperă şi nouă, ultimilor dintre oameni, taina sfintei lucrări preoţeşti.*

După aceasta mi s-au lămurit multe sensuri ale realităţii slujirii liturgice. Liturghia ca act Dumnezeiesc se însuşeşte de toată făptura: nu sunt probleme, dar cum este cu putinţă? În faţa iereului aceasta este o evidenţă a faptului existenţial: „Luaţi, mâncaţi – acesta este Trupul Meu... Beţi, acesta este Sângele Meu". Şi înainte eu mă împărtăşeam, nu fără credinţă, nu fără iubire, dar cu o conştiinţă mai puţin clară despre cele ce se petrec la Sfânta Liturghie. Prin chemarea Numelui lui Iisus Hristos mi s-a dat experienţa prezenţei fericite şi în acelaşi timp înfricoşătoare a Dumnezeului Celui Veşnic[846]*.*

Tratatul *Despre rugăciune (Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice)* al Arhimandritului Sofronie este ultima scriere consacrată onomatodoxiei, publicată în secolul XX[847]. Apare ca un nou bilanţ al controversei asupra venerării numelui lui Dumnezeu, care a frământat monahismul rusesc în zorii secolului XX. Cartea este preţioasă mai ales în măsura în care autorul nu este numai un teolog care ar fi

845 Anaforaua din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

846 *Despre rugăciune*, pp. 142-143.

847 Tratatul a fost publicat pentru prima oară în limba engleză în 1977 şi inclus în cartea Arhimandritului Sofronie *His Life is Mine* (Londra); în limba franceză în 1981; în limba rusă în 1990.

capabil să aprecieze controversa athonită din exterior, ci un călugăr care a locuit mult timp în Sfântul Munte şi a avut experienţa puterii numelui lui Dumnezeu în rugăciune şi în liturghie. Dacă Arhimandritul Sofronie se fereşte să dogmatizeze această experienţă, el este totodată profund convins de autenticitatea sa. Concepe invocarea numelui lui Iisus nu doar ca pe o formă de rugăciune, ci ca pe o lucrare care trebuie să pătrundă în toate aspectele vieţii omeneşti: „Astfel, prin Numele lui Iisus Hristos putem acoperi orice eveniment interior sau exterior şi această preaminunată rugăciune devine atotcuprinzătoare, universală, cosmică”[848].

Onomatodoxia, aşa cum au expus-o protoiereul Serghei Bulgakov şi Arhimandritul Sofronie, poate fi rezumată în următoarele teze:

1. *Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuşi*, în sensul în care Dumnezeu este prezent în numele Său, nu în sensul unei identificări a numelui lui Dumnezeu cu Dumnezeu. Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu, însă Dumnezeu nu este numele Său (Bulgakov).
2. *Numele lui Dumnezeu este energie divină*, în sensul în care Dumnezeu lucrează prin numele Său (Bulgakov, Sofronie). Numele lui Dumnezeu este întruparea omenească a energiei divine (Bulgakov). Fiecare energie divină poate fi numită „dumnezeire” (Sofronie).
3. Distincţia vetero-testamentară dintre Dumnezeu şi numele lui Dumnezeu corespunde distincţiei palamite dintre esenţa şi energia divină (Bulgakov).
4. Esenţa divină este inefabilă, energiile divine pot fi denumite (Bulgakov).
5. Numele lui Dumnezeu este receptacolul Dumnezeului Celui Viu, locaş al prezenţei Sale (Bulgakov, Sofronie).

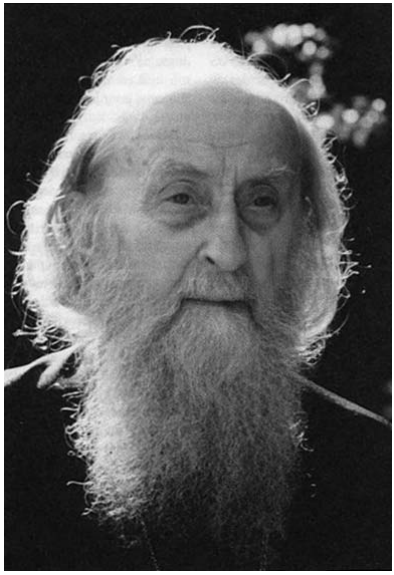
[848] *Despre rugăciune*, p. 160.

6. Numele lui Dumnezeu este icoana verbală a Dumnezeirii (Bulgakov). Ca și icoana, slujește drept pod între om și Dumnezeu (Sofronie). Cu toate acestea, spre deosebire de icoană, atunci când devine locaș al prezenței lui Dumnezeu, numele se transsubstanțiază, pierzându-și esența materială și devenind „simbol". Așadar, este superior icoanei, din punct de vedere ierarhic (Bulgakov).
7. Numele lui Dumnezeu permite contemplarea luminii taborice (Sofronie). Numele lui Dumnezeu este egal luminii de pe Tabor (Bulgakov).
8. Numele lui Dumnezeu se raportează la Dumnezeu, așa cum predicatul se raportează la subiect (Bulgakov).
9. Numele lui Dumnezeu este proiecția transcendentului în imanent, a divinului în plan omenesc (Bulgakov).
10. Numele lui Dumnezeu există în om și pentru om (Bulgakov). Totuși, ele nu sunt doar o creație omenească: nu numai omul este acela care Îl numește pe Dumnezeu în limba sa, ci și Dumnezeu Se numește în limba umană (Bulgakov, Sofronie). Prin urmare, numele lui Dumnezeu sunt produsul sinergiei dintre Dumnezeu și om (Bulgakov).
11. Fiecare nume al lui Dumnezeu desemnează o anumită proprietate divină, dar manifestă pe Dumnezeu întreg (Sofronie).
12. Numele lui Dumnezeu sunt ontologic legate de Dumnezeu Însuși (Sofronie).
13. Fiecare nume al lui Dumnezeu poate fi raportat la un anume Ipostas al Sfintei Treimi, ca și celor trei Ipostasuri deodată (Sofronie).
14. Tainele Bisericii se săvârșesc prin Numele lui Dumnezeu (Sofronie).
15. Numele lui Dumnezeu este inima liturghiei ortodoxe (Sofronie).

16. Numele lui Dumnezeu se compune dintr-un înveliş exterior şi un conţinut interior. Învelişul exterior al numelui lui Dumnezeu poate corespunde celui al altor nume; acesta devine receptacol al prezenţei lui Dumnezeu atunci când se raportează la Dumnezeu (Bulgakov). Toată puterea numelui lui Dumnezeu rezidă în conţinutul său, nu în învelişul exterior al numelui (Sofronie).
17. Învelişul sonor al numelui lui Dumnezeu nu are o acţiune magică (Bulgakov, Sofronie).
18. Eficacitatea numelui lui Dumnezeu în rugăciune nu depinde nici de dispoziţia, nici de starea psihologică a celui care se roagă. Numele lui Dumnezeu este eficient în sine. Cu toate acestea, omul nu resimte această acţiune, atunci când rugăciunea este neatentă (Bulgakov), ci atunci când se roagă conştient de legătura ontologică dintre Nume şi Cel Numit (Sofronie).
19. Numele *Iisus* înlocuieşte numele vetero-testamentar de *Iahve* (Bulgakov, Sofronie).
20. Numele *Iisus* nu este numai divin, ci în egală măsură şi teantropic (Bulgakov).
21. Numele *Iisus* raportat la Hristos nu este egal numelui altor persoane numite Iisus. Dacă învelişul exterior corespunde, conţinutul interior diferă (Bulgakov).
22. Controversa dintre onomatodocşi şi adversarii lor reflectă diferenţa de abordare a naturii numelui dintre nominalişti şi raţionalişti, pe de o parte, şi realişti şi idealişti, pe de alta (Bulgakov, Sofronie).

Bulgakov şi Părintele Sofronie nu se deosebesc, aşadar, decât într-un punct: Arhimandritul nu utilizează „formula onomatodoxă" şi nu numeşte Dumnezeu numele lui Dumnezeu, deşi se apropie de această concluzie atunci când iden-

tifică numele lui Dumnezeu cu energia divină şi numeşte energia „dumnezeire". Părintele Sofronie nu consideră de altfel numele lui Dumnezeu ca fiind superior icoanei şi nu îl identifică cu lumina de pe Tabor: îl compară cu icoana şi dă asigurări că poate favoriza venirea luminii dumnezeieşti. Arhimandritul Sofronie este perfect de acord cu Bulgakov asupra esenţialului: numele lui Dumnezeu este energie dumnezeiască, receptacol al prezenţei lui Dumnezeu, ontologic legat de Dumnezeu Însuşi.



MĂRTURII DESPRE PĂRINTELE SOFRONIE[849]

Câţiva oameni care l-au cunoscut personal pe Părintele Sofronie au fost invitate să evoce figura Arhimandritului la cea de a zecea întâlnire a Asociaţiei, de la Crêt-Bérard. Alţii, solicitaţi ulterior, au acceptat să trimită la rândul lor contribuţii. Dincolo de varietatea experienţelor se impune o evidenţă duhovnicească: pentru fiecare dintre cei ale căror mărturii sunt adunate aici, întâlnirea cu Părintele Sofronie a fost una cu un ucenic autentic al lui Hristos Cel Înviat şi intrarea în harul Dumnezeului Viu, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh.

[849] Articol apărut în revista *Buisson Ardent* nr. 10/2004, pp. 55-106.

HOHOTE DE RÂS ŞI LOVITURI DE TOIAG

Arhimandritul Simeon Cossec

Dacă ar trebui să dau un titlu mărturiei mele, aş putea să-i spun „Hohote de râs şi lovituri de toiag": întâlnirea mea cu Părintele Sofronie, petrecută acum mai bine de douăzeci de ani, a început într-adevăr cu hohote de râs. În acele clipe era căţărat pe schele în biserica mare Sfântul Siluan, unde picta el însuşi frescele. I se spusese că veneam de la Paris şi că eram din parohia unde venea să se roage Leonid Uspensky, marele iconograf pe care mulţi dintre dumneavoastră îl cunoaşteţi. Când a coborât de pe schelă m-a salutat, m-a îmbrăţişat, iar apoi mi-a spus: „Dacă Uspensky ar vedea ce-i aici! Vai, ce m-ar mai face cu ou şi cu oţet!" şi a izbucnit din nou în râs.

„Hohote de râs", pentru că de mai multe ori întâlnirile noastre, ba chiar pot spune că practic fiecare întâlnire s-a terminat întotdeauna cu un hohot de râs, iar în viziunea mea acest lucru nu are nimic anecdotic. Este semnul sensibil al umorului, însă al umorului văzut ca o întrepătrundere de smerenie şi dragoste, virtuţi cu adevărat vii la Părintele Sofronie.

Nu vreau, bineînţeles, să intru în prea multe detalii în ceea ce priveşte lucrurile despre care aş putea aduce mărturie, lucru imposibil în aşa de scurt timp. Aş putea să vorbesc despre teologia ceştii de ceai. Întâlnirea mea cu el are o specificitate: Părintele a fost ca o călăuză. În primul rând, mi-a dat posibilitatea să redescopăr scrierile Sfântului Siluan pe care le citisem oarecum pe diagonală pe când aveam 21-22 de ani. Pusesem cartea la o parte, găsind-o,

cel puţin în acel moment, neinteresantă. Iar când am pus pentru prima oară piciorul în Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul am descoperit că Părintele Sofronie era, între altele, autorul acestei lucrări despre viaţa şi scrierile Sfântului Siluan, aşa că mi-am spus că trebuie să le reiau. Aşadar, le-am recitit încă o dată şi încă o dată, şi această îndeletnicire continuă şi astăzi. Astfel, începând cu această primă întâlnire, Părintele mi-a transmis spiritualitatea Sfântului Siluan, după care atât eu cât şi obştea mea vieţuim.

Pe parcurs, Părintele Sofronie mi-a mai transmis şi ceea ce aş numi libertatea ortodoxă. Aş spune doar că pentru mine Părintele Sofronie a fost mărturisitorul acestei libertăţi, în sensul că nu mi-a spus nimic, niciodată despre libertatea ortodoxă, dar l-am simţit mereu atât de liber încât am putut să primesc de la dânsul această experienţă a libertăţii.

Încă un element care face ca relaţia noastră să fie una deosebită este în special faptul că Părintele a binecuvântat întemeierea mănăstirii noastre, Sfântul Siluan. Nu dânsul era duhovnicul meu, ci un alt călugăr de la mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul. Când a aflat că duhovnicul meu avusese intuiţia că ar trebui ca eu să întemeiez o mică obşte călugărească, i-a zis imediat acelui părinte: „Spuneţi-i părintelui Simeon că este cu neputinţă de făcut, dar să o facă!" Începea destul de curios. A adăugat mai târziu, când ne-am întâlnit în grădină – locul său: „Ei bine, asta nu se face decât cu lacrimi şi cu sânge". A observat că programul nu era tocmai cel pe care îl aşteptam, aşa că şi-a luat toiagul, m-a lovit uşor cu el de câteva ori şi mi-a zis: „Nu te îngrijora!" Şi, din nou, un hohot de râs.

După ce mănăstirea a fost ridicată, am avut de mai multe ori ocazia să revin la mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul, cu care am o relaţie privilegiată, după cum vă

daţi seama. De fiecare dată am putut să îl întâlnesc sau să îi povestesc, atunci când se afla suferind, cum evolua mănăstirea, care ne erau bucuriile şi care ne erau supărările şi nevoile. Într-o zi, a aflat că avusesem multe dificultăţi cu unii dintre candidaţii la călugărie – persoane care în cele din urmă nu au rămas (poveştile mănăstirilor sunt mereu aproape aceleaşi) şi care îmi pricinuiseră neplăceri. Eram într-adevăr istovit!... Din nou ni s-au încrucişat cărările în grădină – era tot cu toiagul. M-a îmbrăţişat cum numai el ştia şi lovindu-mă încet la ceafă, mi-a spus: „E greu, nu?" I-am răspuns: „Părinte Sofronie, este foarte greu!" – „Atunci e bine!" urmat de un hohot de râs! Vedeţi cum în această întâlnire s-au spus şi cuvinte deosebit de importante şi în acelaşi timp, mi s-a adus şi mângâiere inimii, căci este limpede că am plecat de acolo liniştit.

Ultimul hohot de râs s-a făcut auzit atunci când Părintele Sofronie a avut intuiţia că eu trebuia să iau schima mare, cu binecuvântarea episcopului meu, în mănăstirea sa – nu eram membru al comunităţii de la Essex – şi având-l pe dânsul drept naş.

Am venit aşadar la mănăstire, însoţit de câteva persoane din obştea mea, şi se pregătea ceremonia. (Pentru cei care nu ştiu, călugărul se înfăţişează îmbrăcat într-o tunică albă, cu părul desfăcut şi în picioarele goale). Ne aflam în biroul de lângă micuţa biserică *Old Rectory*, iar eu mă pregăteam. Părintele Chiril era şi dânsul acolo. Uşa se deschide şi naşul meu, Părintele Sofronie, intră cu toiagul său. Mă priveşte cu aceiaşi ochi pe care îi vedeţi în aceste fotografii, care oglindesc deosebit de clar personalitatea sa, şi, încruntând din sprâncene, îmi spune: „Începând cu ziua de azi, va fi crucea, crucea, crucea". Programul continua. Trebuie să îşi fi dat seama că nu eram emoţionat doar din pricina făgăduinţei pe care urma să o fac, dar şi

de cuvintele pe care tocmai le rostise! Atunci nu am primit lovituri cu toiagul, ci m-a luat deoparte şi mi-a spus: „Nu te neliniști! Dumnezeul nostru este puțin nebun: privește ce a făcut cu mine!", şi a plecat râzând din toată inima. Apoi am intrat în mica biserică de alături: Părintele râdea cu lacrimi. Vă imaginaţi o ceremonie extrem de importantă, de gravă. Râdeam până şi eu pentru că îmi transmisese acest umor adânc şi am intrat în biserică, în mijlocul fraţilor şi surorilor, râzând din răsputeri.

Nu pot vorbi despre tot ceea ce mi-a fost dăruit, însă ceea ce mă uimește la această întâlnire, la această experienţă, este că Părintele Sofronie era deopotrivă extrem de profund şi de serios în experienţa sa dumnezeiască, dar şi extrem de simplu, de uman, cu inima caldă şi cu acel umor care îl caracteriza; adică nu se lua prea în serios şi în asta am înţeles cu adevărat ce era această libertate. Cred de asemenea că mi-a transmis-o şi mie. Nu am nici pe departe aceeaşi experienţă ca Părintele Sofronie, cu siguranţă nici acelaşi nivel duhovnicesc, poate am puţin din umorul său, dar din acestea toate am primit puţintel. Trebuie să recunosc în faţa lui Dumnezeu şi a voastră că aduc slavă în toate zilele pentru această întâlnire pentru că, aşa după cum ştiţi, sunt egumenul mănăstirii Sfântul Siluan de 13 ani. Nu este o aventură uşoară şi, dacă nu l-aş fi cunoscut pe Părintele Sofronie – e cam stupid să spun „dacă nu l-aş fi văzut etc. ", dar o spun oricum –, dacă nu l-aş fi întâlnit, cred că nu aş fi învăţat să trăiesc ceea ce eu numesc teologia ceştii de ceai: mi-ar fi lipsit sfârşitul acestei experienţe despre care Părintele Sofronie vorbise cu părintele Vladimir, iar mai apoi cu Sfântul Siluan.

Iată, cred că am spus ceea ce este esenţial din experienţa care a fost întâlnirea mea cu Părintele Sofronie, omul lui Dumnezeu, care mi-a dăruit atâtea şi care îmi dăruieşte şi astăzi atât de mult! E de nespus.

Eu și Părintele Sofronie

„Măreția omului ține de faptul că este o ființă căreia i s-a poruncit să devină Dumnezeu”
(Sfântul Vasile cel Mare)

Maica Mariam

Povestea mea cu Părintele Sofronie este lucrarea Duhului Sfânt în umanitatea aflată în cădere... Este a întrezări și a observa mișcarea duhului din om și a-l duce de la păcat la sănătate, de la lumea materială la cea duhovnicească, de la moarte la viață...

Așa a început relația mea cu Părintele Sofronie, marele stareț rus, care a părăsit pământul părinților și strămoșilor săi, pentru pământul pe care Dumnezeu i l-a arătat... Din țara Rusiei, întinsă cât cerul și pământul, către sfântul Munte al Athosului...

Trecând prin Paris, Franța, a frecventat grădinile Tuileries, expozițiile de acolo, oamenii tânjind spre orizonturi mistuite de civilizația materialismului, saloanele burgheziei cultivate... Mai apoi a ajuns pe muntele înverzit al Maicii Domnului, cu stâncile lui sterpe, cu peșterile săpate de umezeală, cu întinsele lui mănăstiri care mărturisesc că Domnul este încă adorat și slăvit în duh și în adevăr, într-un timp plin de războaie, de revoluții și de erezii religioase... Într-un timp în care omul L-a părăsit pe Dumnezeu și L-a declarat mort...

Părintele Sofronie a părăsit lumea materiei pentru a se afunda, la Muntele Athos, în lumea lui Dumnezeu, prin mijlocirea Maicii Domnului, Doamna Muntelui Athos, Doamna vieții sale, mereu și mereu...

A devenit călugăr la mănăstirea Sfântul Pantelimon. Pentru a duce o viaţă pustnicească, s-a retras, după moartea părintelui său duhovnicesc, Stareţul Siluan, la schitul Sfintei Treimi al mănăstirii Sfântul Pavel...

Părintele Sofronie făcea totul din toată inima, în acelaşi duh precum cel care lucrează în sfinţii Rusiei, ţara vastelor întinderi şi a hotarelor îndepărtate...

Este duhul sfinţilor de la Kiev, care au luat asupra lor cumplite lupte ale nevoinţei ce depăşesc firea omenească şi care au făcut din moaştele lor izvor de tămăduire pentru sute de oameni care au cerut-o şi o mai cer... Este duhul binecuvântărilor Sfântului Serghie de Radonej, cel mai iubit sfânt al ruşilor şi apărătorul lor, piatra din capul unghiului a mănăstirilor lor şi a ascetismului lor ortodox... Este duhul luptelor de pocăinţă ale Sfântului Serafim de Sarov, îngenuncheat pe o piatră timp de o mie de zile, rugându-se stăruitor lui Dumnezeu, de Care se îndepărtase, pentru a primi din nou harul Duhului Sfânt şi pentru a-l împărtăşi scumpului său Motovilov şi fecioarelor, călugăriţele mănăstirii sale...

Părintele Sofronie avea o inimă arzătoare, înflăcărată de credinţa Părintelui Ioan de Kronştadt, a Sfântului Teofan Zăvorâtul, de credinţa care umple opera lui Dostoievski, de spiritualitatea părinţilor pustiei egiptene, care îi deveniseră contemporani în sihăstria sa de la Sfântul Munte, căci îi întâlnise în Duhul Sfânt Care sălăşluieşte în tot trupul şi în tot sufletul ce tânjeşte după mântuire în Biserica Ortodoxă, spiritualitate întrupată şi de săraci, de cei dezrădăcinaţi şi bolnavi din Rusia, ţara sa, şi din Muntele Athos, a doua sa patrie!...

Început de drum

Era o zi din toamna anului 1986; luasem trenul către Maldon din gara Victoria din Londra... Mă aşezasem la fe-

reastră: trebuie să fiu aproape de natură, trebuie să văd. Nu îmi stă în fire să stau la distanţă...

Un biet tren care traversa spaţiile pentru a ajunge la destinaţie, gara din Kelvedon... Am închis ochii... Toţi poeţii englezi, toţi scriitorii... Scenele îmi trec alene sau uneori violent prin cap, prin gânduri, cutia mea cu amintiri... Era pentru prima dată când traversam „*the English country side alone*"[850]...

Totul era verde... Însă vântul din Nord sufla lin, iar peisajele treceau fără niciun zgomot!!!

Iară şi iară: este singurătatea firii, a sufletului, a fiinţei umane în această lume...

Nu voiam să îmi îngădui să merg mai departe în visurile şi meditaţiile mele, pentru a nu cădea în prăpastie...

Gândeşte-te pe cine vei întâlni: Părintele Sofronie, autorul cărţii *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*... Mi-am băgat mâna în geantă şi am scos cartea... Hristos în slavă... în alb, în Lumină...

Venisem aici pentru a-l întâlni pe autorul cărţii, pentru a obţine permisiunea de a o traduce în arabă... Mi s-a spus că este un călugăr rus, în vârstă şi bine cunoscut în mediile călugăreşti, dar care nu primeşte pe nimeni...

Of! De ce este atât de greu să ajungi la oameni?! Şi mai ales la cei ai Bisericii?!... Cu Hristos era mai simplu!!!

O oprire, apoi trenul se pune din nou în mişcare, iar bătăile inimii mele încep să se schimbe... De ce? „Aţi ajuns la destinaţie!"

Destinaţie... Destin!!! El... noi... *Viaţa Sa e viaţa mea*[851]. Mă uit în jur... Mă aştepta cineva... un călugăr... „Blagosloviţi!"... „Bună ziua!"... Îi zâmbesc, el îmi răspunde cu un zâm-

[850] În engleză, în original: [Era pentru prima dată când traversam] „peisajul rural englezesc de una singură" (n. tr.).

[851] În original, *Sa vie est la mienne*, titlul sub care a apărut în limba franceză cartea *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice* (n. tr.).

bet, luându-mi valijoara... O, cât de înalţi sunt arborii şi cât de auster e locul acesta... În sfârşit... e toamnă...

„Am ajuns. Iată mănăstirea"...

Stau în picioare îndărătul unei mese, ca la o conferinţă; la stânga mea se află maicile, apoi masa noastră la mijloc, iar la dreapta, călugării... În spatele nostru, Sfânta Treime pictată pe zid, iar în faţa noastră, Hristos în slavă... Copacii verzi de afară aşteaptă... înalţi, imenşi, aici până şi trunchiurile lor sunt verzi; aici, nu este atât de mult soare cât este la noi!

Intră... Toţi îl aşteptau... Părintele Sofronie... „Lumină din Lumină"... alături, un călugăr, tânăr dacă le comparăm vârstele, înalt, cu umerii laţi, cu capul ridicat către celălalt. Este egumenul, părintele Chiril... Părintele Sofronie se sprijină pe braţul său; el poartă totul.

Părintele Sofronie m-a zărit... „Cine este?"...

„Trimisa Preasfinţitului Khodr, din Biserica Antiohiei"...

Vine spre mine, mă priveşte, mă cercetează... Am înaintat... Am făcut o metanie pentru a lua binecuvântarea sa... Mă blagosloveşte... Domneşte o tăcere adâncă... Toţi aşteaptă... Îmi îndrept trupul şi ridic capul... Cu o mână puternică, Părintele ia un scaun: „Luaţi loc!"... Mă supun... eu, nimicul cel mai gol, sunt copleşită de respect în faţa unui om atât de mare...

Iată-l!!!... În sfârşit am ajuns la destinaţie!!! Destinul îmi stătea drept în faţă!!!

Şi un nou capitol al vieţii mele începea să se scrie cu degetul lui Hristos, prin Duhul Sfânt, la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul de la Essex.

Vom vedea pe Dumnezeu precum este

„*Vom vedea pe Dumnezeu precum este*... Autobiografia mea duhovnicească... Am scris-o la vârsta de optzeci şi patru de ani... O vei traduce!"...

De faţă cu dânsul nu se vorbeşte, nu se mai vorbeşte!!! El conduce conversaţia!!! Vorbeşte cu autoritatea care vine de Sus!!! Totul i-a fost dat de Sfântul Duh, Care suflă unde vrea şi Care m-a condus la acest mare stareţ rus...

Toţi trei stăm aşezaţi în micul birou întunecat, plin de mese şi de scaune englezeşti... Pe mine m-a pus de-a dreapta sa, iar pe părintele Chiril de-a stânga... De-a dreptul în faţa mea, imensa icoană a Maicii Domnului... Cea mai mare icoană de acest fel pe care am văzut-o vreodată... Era acolo, pe de-a-ntregul prezentă, protejându-ne pe toţi, dăruindu-ne tuturor mântuirea prin Fiul său, Iisus Hristos Dumnezeu...

Părintele Sofronie începe să vorbească... Jumătatea de oră pe care mi-o acordase s-a făcut o oră şi jumătate... A spus totul... Despre facerea omului în Rai, până la îngrozitoarea cădere a lui Adam, lacrimile şi tânguirile sale alături de Sfântul Siluan, duhovnicul şi călăuza sa către adevărata viaţă călugărească...

Am sorbit pe nerăsuflate totul! Tot ce a zis, fără să spun nimic, fără să mă mişc, fără să gândesc... Şi până şi părintele Chiril a închis ochii pentru a asculta!!! Adevăraţii călugări nu vorbesc în prezenţa părintelui lor duhovnicesc... El vorbea, iar noi doi ascultam!!!

„Vorbeşte, Doamne, că robul Tău ascultă!" (*1 Regi* 3, 9)

Am ascultat cu atenţie Glasul, am simţit în inimă suflarea Sfântului Duh, care venea prin Părintele Sofronie...

După tradiţionalul ceai englezesc, am luat cartea *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* în franceză... Am şovăit în faţa acestei mari opere... „Îmi va fi greu!!!"... A zâmbit, cu lacrimi în ochii săi albaştri-verzui... „O să mă rog pentru dumneata şi o vei traduce"... „Blagosloviţi!!"...

Până a doua zi citisem deja cea mai mare parte din carte, iar după-masa m-am întors în acelaşi loc, în birou...

Părintele Sofronie mă aştepta... Am zâmbit uşor... Nu doream să tulbur inspiraţia pe care mi-o dăduse prin rugăciunile sale şi, cu o voce slabă, i-am spus: „O voi traduce, cu sfintele voastre rugăciuni". A domnit o tăcere gravă, apoi mi-a răspuns cu un glas blând: „Te-am aşteptat treizeci de ani ca să îmi traduci cărţile în limba arabă"... Tăcere...

„Acum ne vom ruga împreună"... S-a ridicat, privind în altă parte, iar eu l-am urmat... Am îngenuncheat în faţa celei mai mari Biblii pe care o văzusem vreodată; mi-a pus epitrahilul verde pe creştet şi cu voce izvorând de undeva foarte departe, a rostit asupra capului meu rugăciuni în slavonă... Am primit... M-am supus fără să înţeleg... Dar preoţia Bisericii Ortodoxe, una, sfântă, sobornicească şi apostolească, vorbea în el... Iar eu, ridicându-mi privirea către Maica Domnului, am răspuns: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău! " (*Luca* 1, 38)...

Cuvântul şi omul

„La început era Cuvântul [...] şi Dumnezeu era Cuvântul" (*Ioan* 1, 1) este prima învăţătură; a doua, „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri" (*Matei* 5, 44)... Sunt cele mai importante cuvinte din Evanghelie... Suntem creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, a lui Hristos Dumnezeu...

Dar cum să împlineşti poruncile?... „Cuvânt cu cuvânt"... şi îmi continui drumul... E un drum lung, cel mai lung şi mai strâmt... În faţa mea e Crucea, apoi Învierea!!!

„Să nu ai teamă"... tăcere; „Nu-ţi fie frică de nimic"... Hm... mi-a citit în gânduri, în suflet, iar şi iar... „Spune-mi, cum se zice *nous*[852] în arabă?"... Era ultimul cuvânt înainte de plecare... „*A zzihn*"... Pătrundea în cunoaştere, în „a şti" o limbă în care nu citea, pe care nu o cunoştea... L-am privit:

[852] În greacă, transliterat, în original (n. tr.).

era altundeva, departe, foarte departe, în întunericul luminos al „Cunoaşterii" lui Dumnezeu, cu Dumnezeu...

Mergeam împreună către ultima „staţie", înainte de a pleca, înainte de a spune „Adio"...

„Te vei întoarce toamna viitoare, cu cartea tradusă în arabă"... Tăcere... „Iar eu o voi verifica, o voi citi"... şi râse... Am primit totul, Tot ce a zis... Începusem să primesc... „Ia un loc"... Ne aflam în cămăruţa de la intrare... Ni s-a făcut obişnuita fotografie în faţa cărţilor... M-am uitat de jur împrejur şi am ales un scaun... „De ce aici?" Am răspuns: „Niciodată nu trebuie să te aşezi împotriva «Luminii»"... „Bravo"...

Anul s-a scurs cu atacuri, cu încercări dificile şi uneori chiar foarte dificile... Îi telefonam, îi scriam, pentru a primi curaj şi inspiraţie pentru a putea continua...

A venit şi toamna anului 1987... Am alergat să petrec cincisprezece zile la mănăstire şi i-am povestit, i-am spus totul Părintelui Sofronie... „Nu m-au crezut că m-aţi văzut şi că mi-aţi dat să traduc *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*"...

„Mândria este duşmanul lui Dumnezeu... Dumnezeu Însuşi spune: «învăţaţi-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima» (*Matei* 11, 29)".

A citit textul arab înainte să fie publicat, cu mâinile şi cu adâncimea sufletului său... Cine ar fi crezut?!... Iar şi iar, totul rămâne foarte greu pentru mine cu dânsul... Este foarte exigent... dar am primit şi asta...

Libertatea mea interioară şi personală s-a schimbat... Nu mai sunt propria-mi stăpână... El, Absolutul m-a călăuzit, prin Părintele Sofronie...

„Trebuie să mergem mai sus"... Am ridicat capul... Maica Domnului era tot acolo... Mare, nemărginită ca cerul... „Da... Binecuvântaţi!"

Zece zile de post şi rugăciune cu Părintele Sofronie...

„Eu, călugăriță?”... „Da!”...

„Aici?”... „Nu... Trebuie să mergi și să porți povara țării dumitale, a poporului dumitale”...

Și a început să vorbească despre viața călugărească... „Știința călugăriei începe cu lupta împotriva patimilor”...

„Lupta cu mândria este într-adevăr ultima etapă pe drumul care duce la nepătimire. Nevoitorul se războiește în primul rând cu patimile grosolane ale cărnii, apoi cu iuțimea, iar în cele din urmă cu mândria: această ultimă luptă este fără îndoială cea mai dureroasă. O experiență îndelungată îi arată nevoitorului că mândria duce la pierderea harului: de aceea, încă de când o simte mijind, se pogoară conștient la iad, paralizând astfel orice mișcare pătimașă” (*Cuvântul către obște* 50, p. 13 – în limba franceză).

„Cum se face aceasta, Gheronda?”... „Cu tăcerea inimii”...

Sfântul Siluan

Au trecut șase luni... Suntem în 1989... Mă aflam la mănăstire, la catul al doilea, în bibliotecă... Singură, da, singură cea mai mare parte a timpului... Participasem la slujbe... Timpul era lung... timpul era scurt... *Cuviosul Siluan Athonitul*... Noua carte pe care o aveam de tradus...

Părintele Sofronie se rugase pentru mine, iar eu traduceam... Tălmăcirea acestei lucrări era mai ușoară... Dânsul era aici, la mănăstire, iar eu eram purtată ca pe palme de rugăciunile, atenția, dragostea sa, care domneau peste atmosfera locului, peste călugări și peste maici, precum și peste orice vizitator... Am rămas la mănăstire timp de șase luni.

M-a inițiat în viața călugărească...

Munca dintr-o săptămână era încununată de după-amiezile de duminică... Ne întâlneam în același birou... Îmi

vorbea despre fiinţa omenească în Rai, despre cădere, despre îndumnezeirea omului, despre viaţa călugărească şi despre al său Stareţ Siluan... Încercam mereu să nu spun nimic şi să sorb tot ce zicea... Aveam mereu sentimentul că mă aflam în faţa unui foarte mare învăţător al neamului omenesc, care cunoştea toate ungherele strâmte ale inimii, ale sufletului şi ale minţii...

Am ascultat cu atenţie şi am aşteptat... Părintele a schimbat căile vieţii mele... Şi, în ajunul Schimbării la Faţă (5 august), mi-a dat schima mică, iar în seara praznicului, în 6 august, i-a dat-o părintelui Toma, care venise pentru patruzeci de zile...

Ne aflam acolo pentru a învăţa, pentru viaţă!!! „Învăţaţi-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi găsi odihnă sufletelor voastre" (*Matei* 11, 29).

Prezenţa sa domina mănăstirea... Era prezent peste tot, chiar şi atunci când se retrăgea la schit, la *Ambergate*... Era – şi rămâne – foarte prezent... Toată lumea dorea să îi vorbească, să îl asculte, să audă de pe buzele lui cuvântul vieţii, să îl întrebe despre Dumnezeire, absolut, Sfânta Treime, Stareţul Siluan, învăţătorul şi „părintele său duhovnicesc", despre căderea lui Adam, despre propriile lor experienţe în lumea căzută... Întrebau şi li se dădea Lumină!!!

Toată viaţa, întreaga sa existenţă se învârteau în jurul Făcătorului, al lui Hristos Dumnezeu, Cel blând şi smerit cu inima, al omului după chipul Absolutului... al lui Dumnezeu... al Dumnezeului Ipostas şi a omului ipostatic...

„Cum se poate ajunge la toate acestea?!"...

„Prin pocăinţă"... „Este strigătul Înaintemergătorului «nostru», al Sfântului Ioan Botezătorul... şi este strigătul lui Hristos şi strigătul a tot sufletul de care El S-a atins"...

„Eu îţi dau ce am: Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul..."

„Cât despre mântuire, așa cum vă spun mereu, aceasta începe prin faptele mărunte ale supunerii, pocăinței, smereniei, înfrânării.

În viața noastră ascetică, trebuie să învățăm din experiență cum se manifestă principiul ipostazei (al persoanei) în om, care îi sunt reacțiile la tot ceea ce se petrece în jurul lui și la ceea ce i se întâmplă lui, prin care dintre cuvintele lui ne putem da seama dacă ne apropiem, în modul nostru de a gândi, de forma ipostatică de a fi, de forma proprie principiului persoanei, ipostasul" (*Cuvânt către obște* 12, pp. 8-9 – în limba franceză[853]). Și continuă: „Siluan se ruga pentru ca Domnul să lumineze **toate** popoarele, pe **fiecare** om, prin Duhul Sfânt... Nevoința noastră ortodoxă se înscrie în această mișcare pe deplin firească a inimii. În această scriere a fericitului nostru Părinte Siluan vedem cum se manifestă persoana" (*ibidem*).

1990... Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, ca și Mănăstirea Sfântul Siluan Athonitul de la Douma, din Liban, au fost întemeiate cu binecuvântarea Preasfințitului Georges Khodr și cu rugăciunile Părintelui Sofronie și a părintelui Elias Mourkos... Nucleul „Familiei Sfintei Treimi" a fost semănat și a crescut peste ani...

1992... Cartea Sfântului Siluan a fost publicată în arabă; am adus-o Părintelui Sofronie, iar el mi-a dăruit-o drept cadou la primirea marii schime, la pomenirea Sfântului Siluan, în 24 septembrie, împreună cu o icoană a Sfântului Siluan... Pe carte era scris: „mergând, învățați toate neamurile" (*Matei* 28, 19)... Am citit și m-am gândit: „Este duhul ÎNTREGULUI ADAM".

[853] Cuvântările către obște ale Părintelui Sofronie sunt numerotate diferit în traducerea românească semnată de ieromonahul Rafail Noica și sunt foarte greu, dacă nu chiar imposibil, de identificat. Cele două volume de cuvântări sunt traduse din limba rusă, iar citatele din textul de față sunt date din varianta franceză (n. tr. r.).

Am continuat să traduc... *Despre rugăciune*... . *Din viaţă şi din duh*... Alte două cărţi... Şi multe alte texte... Iar duhul lui a rămas cu noi... Duhul Întregimii lui Adam.

Calea învierii trece prin crucea de viaţă făcătoare

„În lumea organizată de azi puterea răului este atât de mare, că în ciuda tuturor rugăciunilor noastre, a întregii noastre încordări sufleteşti, nu biruim acest «duh», suntem zdrobiţi de suferinţele care vin din afara noastră [...]. Dar nu deznădăjduim...

Este o stare a duhului omenesc, în care trăim Adamul întreg într-un mod pe de-a-ntregul firesc, chemând într-una Numele lui Dumnezeu: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul»... Unei asemenea rugăciuni personale se alătură o rugăciune cu deschidere universală, precum în cazul lui Serafim de Sarov [...]. Şi dacă făcând experienţa Numelui lui Hristos suntem introduşi în această lume care suferă"... (*Cuvânt către obşte* 15, pp. 9-11 – în limba franceză).

Domnul şi Mântuitorul nostru, Făcătorul Cerului şi al pământului, a fost pironit pe cruce de către păcătoşi pentru a-i mântui... aceasta este calea creştinilor... Calea călugărilor şi a maicilor... Calea oricărei fiinţe omeneşti care Îl iubeşte pe Dumnezeu şi se uneşte cu El... Care Îl urmează în viaţa sa din această lume...

Iar omul continuă să sufere aşteptând a doua venire a lui Hristos în slava Sa...

„Nu-ţi fie teamă"... „Hristos a înviat"... Părintele Sofronie a rostit acest salut în arabă prin telefon, la Paştile din anul 1993... Aceasta a fost ultima oară când i-am auzit vocea; apoi a mers din slavă în slavă urmând calea lui Hristos cu Dumnezeul şi Învăţătorul său... A urmat drumul profe-

ţilor, al sfinţilor părinţi şi al martirilor care au luat calea suferinţei pentru Adamul întreg şi pentru toată lumea... A trecut de aici la lumea de dincolo... La Lumină...

A urmat stelei călăuzitoare, stelei din Răsărit, steaua lumină.

„Eu, Iisus, [...] sunt steaua care străluceşte dimineaţa" (*Apocalipsa* 22, 16).

Amin.

Arhimandritul Sofronie, un om însetat de absolut

Arhimandritul Simeon Bruschweiller

I

Prin forţa lucrurilor, o mărturie este ceva subiectiv şi uneori chiar parţial, ceva ce nu este şi nu poate fi complet, nu întotdeauna exact – în sensul exactităţii fotografice –, dar nu mai puţin adevărat – în sensul veridicităţii portretului, în care se strecoară uşor câteva trăsături ale portretistului însuşi. În această perspectivă mă voi încumeta să spun câteva cuvinte despre Părintele Sofronie, conştient fiind de faptul că nu vor fi decât picături într-un ocean.

Nu ştiam nimic despre Părintele Sofronie în afară de faptul că în regiunea Parisului se găsea un călugăr rus venit de la Muntele Athos: nu îi cunoşteam nici numele şi cu atât mai puţin, adresa. Venind din Lausanne în căutarea unor ştiri despre acest „călugăr necunoscut" am ajuns la Paris la finele lunii decembrie a anului 1950. M-am dus aşadar la familia Lossky, care tocmai sărbătorea un eveniment în

apartamentul lor spaţios, care dădea spre Sena, de pe insula Saint Louis. Acolo am aflat informaţiile pe care le căutam: era vorba despre ieromonahul Sofronie, care locuia la donjonul din Sainte-Geneviève-des-Bois (la aproximativ 25 km sud de Paris).

Am făcut cunoştinţă cu Părintele Sofronie în primele zile ale lui ianuarie, 1951. Trebuie să fi avut vreo 55 de ani. Nu l-am găsit la donjon, unde locuia, ci la Casa Rusească, situată şi ea în Sainte-Geneviève-des-Bois. Întâlnirea a fost foarte scurtă deoarece se ocupa de un grup de persoane în vârstă, de care a putut totuşi să se despartă pentru câteva clipe, pentru a mă saluta. Am rămas amândoi în picioare pe coridor, însă acele câteva minute au fost îndeajuns pentru a-mi schimba cursul vieţii.

Desigur că nu am ştiut acest lucru pe moment: pot să îl afirm abia acum, revenind asupra trecutului meu.

Părintele Sofronie m-a primit cu o amabilitate extremă, apoi mi-a spus câteva cuvinte care arătau că privirea sa pătrunsese până în cele mai tainice unghere ale fiinţei mele. De acum ştiam că descoperisem în el „mărgăritarul de mult preţ" şi am hotărât să revin pentru a-l vedea vara viitoare.

La acea vreme, Părintele Sofronie nu era cunoscut decât în cercul restrâns al emigraţiei ruse la Paris, mai cu seamă pentru cartea sa *Cuviosul Siluan Athonitul*, pe care o publicase într-o ediţie tipărită manual cu maşini roneo în 1948. Trăia în condiţii extrem de modeste, ca să nu spun mizerabile. Foarte puţine persoane îl vizitau pentru a primi îndrumare duhovnicească.

Acum, după mai bine de cincizeci de ani – zece ani după moartea sa: ne aflăm în octombrie 2003 – situaţia s-a schimbat radical: Părintele Sofronie este cunoscut în întreaga lume ortodoxă. Mai ales la Muntele Athos, în Grecia şi Cipru, unde se bucură de acelaşi renume precum bătrânii cei mai faimoşi

din a doua jumătate a secolului al XX-lea, dar şi în Rusia şi în celelalte ţări slave, în România, în Ortodoxia de limba arabă (Libia şi Siria), fără să uităm mediile ortodoxe ale emigraţiei din Europa şi America. Părintele Sofronie a fost remarcat îndeosebi ca autor al cărţii *Cuviosul Siluan Athonitul* (ediţia rusă apărută în 1952, care a fost repede tradusă în toate limbile Europei apusene). S-a impus ca biograf al Sfântului Siluan şi ca teoretician al ascezei monastice ortodoxe. În el credincioşii au recunoscut un adevărat bătrân, în sensul adevărat al cuvântului: un duhovnic care beneficia nu numai de o experienţă îndelungată (s-a spus despre el că „la sfârşitul vieţii era duhovnicul cel mai în vârstă al Bisericii Ortodoxe”[854]), ci şi de o insuflare dumnezeiască de netăgăduit.

Teolog al monahismului şi al nevoinţei ortodoxe, şi bineînţeles, duhovnic: totuşi aceste două caracteristici nu pot epuiza bogăţia personalităţii Părintelui Sofronie. Aş dori să mă aplec asupra altor aspecte legate de dânsul.

La Părintele Sofronie găsim o diversitate de trăsături care se regăseşte arareori la una şi aceeaşi persoană, pentru că sunt mai mult sau mai puţin reciproc exclusive. Totuşi, în el erau unite armonios. Într-un cuvânt, era un om de o complexitate excepţională. Nu voi da decât un singur exemplu, dintre multe altele: o extremă fidelitate faţă de Tradiţie, unită cu o creativitate de o surprinzătoare originalitate. Părintele Sofronie era un creator curajos, chiar îndrăzneţ, ceea ce confirmă faptul că Tradiţia, departe de a fi un conservatism mort şi îngheţat, este o „creaţie mereu nouă” sub suflul Sfântului Duh: „Iată, Eu le fac pe toate noi” (*Apocalipsă* 21, 5).

Părintele Sofronie era deschis tuturor, iar deschiderea sa provenea din deschiderea Bisericii Ortodoxe înseşi, care nu se limitează la o cultură anume, la o arie geografică sau la o epocă istorică: este Biserica lui Hristos în întreaga sa

[854] Vezi mărturia profesorului Gheorghios Mantzaridis, de la pp. 82-86.

universalitate, căreia nimic nu îi lipseşte. Ea nu este partea „răsăriteană" a creştinătăţii. De aceea părintele se întrista când remarca – adesea – că un spirit naţionalist se infiltrase în viaţa Bisericii şi deforma această universalitate, care este după chipul lui Hristos, în Care „nu mai este nici iudeu, nici elin". Îngustimea minţii, sau ceea ce Părintele numea zâmbind, duhul „dardanelic", îi era complet străin, ca un duh care pune în pericol un alt aspect al vieţii creştine, de care dânsul era foarte ataşat: *libertatea*. Pentru el, orice act duhovnicesc care nu este liber (care este făcut ca urmare a unei constrângeri fizice, morale sau psihologice) nu are nicio valoare în faţa lui Dumnezeu, ceea ce nu îl împiedica să aşeze ascultarea – cea după chipul lui Hristos – la temelia întregii vieţi călugăreşti, dar şi a vieţii creştine.

II

Haideţi aşadar, să ne aplecăm asupra unora dintre faţetele care constituiau bogăţia personalităţii Părintelui Sofronie şi care îi îngăduiau să vorbească liber, într-un deplin respect faţă de celălalt, cu oricine: copil sau bătrân, bărbat sau femeie, bogat sau sărac, educat sau neştiutor, ortodox, de altă religie, sau chiar ateu, aflat în vârful sau la baza ierarhiei sociale sau bisericeşti, un mare teolog sau o biată *babuşca* evlavioasă.

1. Pictorul

Născut la Moscova în 1896, Părintele Sofronie şi-a consacrat prima parte a vieţii picturii. Ajuns la Paris în 1922, i s-au deschis porţile prestigioaselor saloane de pictură Salon d'Automne şi Salon des Tuileries, în care au fost expuse lucrările sale. Modul în care s-a dedicat pe de-a-ntregul

artei sale anunţa deja dezvoltarea sa ulterioară: arta sa era cu adevărat ca o mistagogie destinată să pătrundă în tainele fiinţei sau, mai bine spus, să pătrundă tainele Fiinţei.

2. Mistica orientală

În această perspectivă, el practicase deja în Rusia o formă de meditaţie care l-a îndepărtat pentru o vreme de creştinismul copilăriei, pe care îl considera ca fiind aflat pe un plan „psihic" (al iubirii pentru Dumnezeu şi pentru aproapele) şi nu pe acela al *Fiinţei*, care transcende orice mărginire sau determinare (cum ar fi aceea a persoanei, pe care o confunda cu individul). S-a aruncat cu hotărâre în căutarea acestui Absolut transpersonal, singurul care i se părea vrednic de aspiraţiile noastre ultime.

3. Călugăr chinovitic

La Paris şi-a dat seama că se afla pe un drum care duce la „sinucidere spirituală", la lepădarea a ceea ce este mai scump în om: persoana. Întoarcerea sa la Hristos şi la Biserică a fost la fel de radicală ca şi căutarea sa de dinainte; nici pictura şi nici studiile de teologie de la Institutul Saint Serge nu au putut să îl reţină în lume: în 1925, a plecat la Muntele Athos. Acolo, în 1930, a făcut cunoştinţă cu Stareţul Siluan, întâlnire hotărâtoare pentru restul vieţii sale. Într-un anume sens, de la această întâlnire putem spune că se revendică şi întemeierea mănăstirii noastre.

4. Pustnic şi duhovnic

Stareţul Siluan a murit în 1938. În anul următor Părintele Sofronie s-a retras la Karoulia, la extremitatea su-

dică a peninsulei athonite, unde a pustnicit într-o peșteră, ducând o viață de extremă austeritate. A fost hirotonit preot în 1941 și a devenit duhovnic în 1942. Cunoașterea desăvârșită a limbii grecești (*katharevusa*) i-a permis să slujească drept părinte duhovnicesc călugărilor mănăstirii Sfântul Pavel precum și altor mănăstiri grecești de pe coasta vestică a Athosului. Avea o strânsă legătură duhovnicească cu pustnicii și nevoitorii din schiturile de pe această parte a Sfântului Munte. Pe atunci trăia într-un alt schit, și anume acela al Sfintei Treimi, o grotă aflată pe o faleză foarte abruptă deasupra mării.

5. Teolog și autor de scrieri ascetice

În 1947, după douăzeci și doi de ani petrecuți la Muntele Athos, Părintele Sofronie s-a reîntors la Paris cu intenția de a se ocupa de publicarea caietelor și a notițelor Starețului Siluan. Așa după cum spuneam mai sus, prin grija sa, o primă ediție a fost tipărită cu mașini roneo, în 1948, urmată de o primă ediție în limba rusă, în 1952. O boală gravă, care l-a lăsat semi-invalid, și alte sarcini i-au întrerupt parțial activitatea de scriitor (proiectase o a treia parte a cărții *Cuviosul Siluan Athonitul*, care însă nu va vedea niciodată lumina tiparului). A reînceput-o în anii 1970 și 1980, când a publicat *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice* (în engleză, 1977), *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* (în rusă, 1985) și *Despre rugăciune* (în rusă, 1991). Domeniul său este în primul rând teologia vieții călugărești și de nevoință, bazată pe propria sa experiență și pe tradiția Părinților Bisericii, dar, cu toate acestea, teologia speculativă nu îi este deloc străină: ca dovadă, vedeți eseul său „Unitatea Bisericii după chipul Sfintei

Treimi"[855] şi volumul *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*.

6. Autor de scrisori

Aflat la mănăstirea Sfântul Pantelimon, Părintele Sofronie întreţine din 1932 o importantă corespondenţă cu D. Balfour; mai apoi schimbul de scrisori se răreşte, până la moartea lui Balfour, în 1989. Mai târziu, în Franţa iar apoi în Anglia, a păstrat legătura prin scrisori cu membrii familiei sale de la Moscova, cu preoţi (de pildă cu părintele Boris Stark de la Iaroslav) şi cu alte persoane. Din această corespondenţă voluminoasă, aflată în curs de publicare, au apărut deja trei volume în limba rusă[856].

7. Autor de rugăciuni

Părintele Sofronie a compus numeroase rugăciuni pentru uz personal, dar şi importante colecţii de rugăciuni care pot fi folosite în cadrul Liturghiei, slujbelor pentru răposaţi etc.

8. Întemeietor de mănăstire

Încă din toamna anului 1956, un grup restrâns de persoane de diferite naţionalităţi începuse să se întâlnească pentru a se ruga împreună, într-o stână transformată în capelă, aflată pe o proprietate aparţinând unui emir kurd

[855] Tradus în limba română şi publicat în volumul Arhimandritului Sofronie, *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, pp. 165-202 (n. tr.)

[856] Corespondenţa cu David Balfour a fost publicată în limba română în volumul *Nevoinţa cunoaşterii lui Dumnezeu, Scrisori de la Athos (către D. Balfour)*, trad. din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006 (n. tr. r.).

refugiat în Franța, Bedir Khan, care la acea vreme era profesor la Școala de limbi orientale din Paris. Lipsa cărților de cult în slavonă și diversitatea limbilor vorbite de persoanele grupului – atât femei cât și bărbați – a făcut ca rugăciunea lor să se concentreze pe rostirea împreună a rugăciunii lui Iisus și pe Liturghia euharistică slujită chiar de Părintele Sofronie, el fiind pe atunci singurul preot din grup. În 1959 Părintele Sofronie, însoțit de patru persoane din grup, a traversat Canalul Mânecii și a pus bazele locașului care va deveni, în decursul anilor, mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul de la Tolleshunt Knights, în apropiere de Maldon (Essex).

9. Iconograf

Spre sfârșitul vieții, Părintele Sofronie a pus din nou mâna pe pensulele pe care le abandonase în tinerețe. Construirea unei trapeze largi, care putea servi și drept capelă (cum era de pildă, cea de la Lavra Sfânta Treime a Sfântului Serghie din apropierea Moscovei), l-a îndemnat să conceapă și să execute un ansamblu pictural impozant, care să acopere pereții și tavanul trapezei, ilustrând principalele sărbători din ciclul liturgic. Împreună cu el au lucrat un grup de maici și de alte persoane, pe care chiar el le inițiase în arta pictării icoanelor, însă nu se dădea în lături să se urce el însuși pe schele pentru a picta părțile mai delicate, mai cu seamă chipurile. Și biserica Sfântul Siluan este acoperită cu fresce executate sub îndrumarea sa sau chiar de dânsul, pe când trecuse deja de optzeci de ani.

10. Răsăritean sau apusean?

Grosso modo, Părintele Sofronie și-a petrecut jumăta-

te din viață în „Răsărit" (în Rusia și Grecia) și cealaltă jumătate în „Apus" (în Franța și Anglia).

Păstrând bogăția răsăritului de unde venea, a știut să nu-i rămână prizonier, ci să se deschidă spre Occident, lucru care s-a manifestat între altele prin faptul că stăpânea limba franceză și chiar și engleza, pe care începuse să o învețe la o vârstă foarte înaintată. Atât cât i-a stat în putință, a păstrat legătura cu părintele Evgraf Kovalevski, care preconiza o deschidere a Ortodoxiei către moștenirea creștină a Occidentului. Din acest punct de vedere, era foarte apropiat de Vladimir Lossky. A insistat de la început ca în mănăstirea noastră Liturghia să fie slujită și în limba engleză, într-o vreme când greaca și slavona dominau aproape toate bisericile diasporei ortodoxe din Europa. În 1982 a fost publicată o traducere englezească a Liturghiei, făcută de o persoană apropiată Părintelui Sofronie, după ce această traducere fusese folosită, experimental, în forma ei manuscrisă timp de mai mulți ani. Această grijă pentru integrarea culturii creștine în cultura locului este resimțită și în stilul iconografic care a fost creat puțin câte puțin la mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul: stilul este bizantin, dar este interpretat într-o manieră care reflectă în egală măsură și mediul fizic și cultural al Angliei.

11. Darul cuvântului

Părintele Sofronie avea un nemaipomenit dar al cuvântului. Putea vorbi practic cu oricine, însă nu această latură o am acum în vedere. Când vorbea despre realitățile lumii duhovnicești în care trăia, avea darul de a-i ajuta și pe cei care îl ascultau sau care vorbeau cu el să pătrundă acolo, într-o anumită măsură. Cuvântul său era cu totul altceva decât o simplă vibrație a aerului care transmite

idei sau gânduri: era o energie duhovnicească pe care le-o transmitea celor care erau în stare să o primească. Ascultându-l, puteam întrezări ceea ce Stareţul Siluan avusese în vedere atunci când a spus că „[cei desăvârşiţi] de la sine nimic grăiesc... Grăiesc numai ceea ce le dă Duhul”[857].

12. Umor

În Părintele Sofronie, contrariile se întâlneau: era antinomic. După ce am enumerat toate trăsăturile personalităţii sale ar fi nedrept să o trecem sub tăcere tocmai pe aceasta: Părintele Sofronie avea un excepţional simţ al umorului. Avea un întreg repertoriu de anecdote pe care îi plăcea să le povestească din când în când. De bună seamă, glumele ascundeau de multe ori o „învăţătură” sub aparenta lor superficialitate, ca şi fabulele lui Krîlov – un La Fontaine rus – pe care îl şi cita adesea.

Înainte de a încheia această schiţă sumară, aş dori să mai adaug un cuvânt. Am pomenit despre coexistenţa în Părintele Sofronie a unor caracteristici care arareori se găsesc împreună în aceeaşi persoană. Tocmai asta conferă bogăţie persoanei sale, pe un plan pur uman.

M-am mărginit, voit, la trăsăturile exterioare ale personalităţii sale, fără să mă refer la viaţa sa lăuntrică, la viaţa sa duhovnicească intimă. Cu toate acestea, voi menţiona una dintre impresiile vii care mi-au rămas despre dânsul: unirea dintre un trup slăbit de boli şi de povara anilor şi surprinzătoarea forţă a unui suflet locuit până la moarte de harul Sfântului Duh. Cu adevărat, în el s-a împlinit chemarea omului: ţărâna care poate vorbi cu Dumnezeul transcendent din Cer şi care poate întru adevăr să Îi spună: „Părinte”.

[857] *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 63.

* * *

„Astfel că în noi lucrează moartea, iar în voi viaţa”.
(*2 Corinteni* 4, 12)

Pierre Burgat, Pastor

În timpul unei şederi la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul (Essex), pe când obştea se adunase în vechea trapeză[858] pentru masă, stăteam alături de una dintre intrări. Părintele Sofronie, pe care încă nu îl văzusem, a intrat pe cealaltă uşă; tăcerea era desăvârşită; m-a văzut şi mi-a spus: „Pierre!” Ne-am apropiat unul de altul ca să ne salutăm.

Acest moment şi intensitatea lui – blândeţea, tandreţea, extrema atenţie! – sunt adânc săpate în amintirea mea: este unul dintre acele multe „începuturi” pe care le-am trăit în aceste locuri, un izvor nesecat de dragoste care mă trezeşte la viaţă. Pentru mine este ca un ecou al glasului lui Hristos, al Cărui Cuvânt ne face să trecem „de la moarte la viaţă” (*Ioan* 5, 24), vorbindu-i Mariei din Magdala în dimineaţa Paştilor.

Cei cincisprezece ani în care l-am putut întâlni pe Părintele Sofronie au înlesnit lămurirea vieţii mele; cu o deosebită gingăşie, cu o extraordinară delicateţe şi cu un discernământ ieşit din comun, m-a făcut să pătrund fiecare detaliu al vieţii mele concrete şi personale, desluşindu-mi-l cu o frază, o vorbă, un gest... Şi totul se liniştea şi devenea simplu.

Dorinţa mea de a-L cunoaşte pe Hristos nu îmi îngăduise niciun răgaz până atunci; la mănăstire găseam un loc,

[858] Clădirea construită în spatele edificiului Old Rectory.

sau mai bine spus o *persoană*, care răspundea pe deplin acestei dorințe. Încă din primele clipe, am știut că *acolo* se găsea drumul îndelung căutat. Cunoșteam deja anumite aspecte ale ascezei: meditația (de tip extrem-oriental), rugăciunea, postul; însă Părintele Sofronie m-a făcut să întrevăd, dincolo de orice *practică* – lucru pe care l-am înțeles mai târziu –, taina *persoanei*. *Persoana* care „singură cu adevărat viază”[859] și care „singură este în stare de a cunoaște pe Dumnezeul cel Viu”[860].

Părintele Sofronie mai spunea că nu există dragoste decât între două *persoane* și că sensul și existența păcatului se dezvăluie în acel față către față cu Dumnezeul personal ca non-relație cu El; nu există dragoste decât între două *persoane*. Mi-a sugerat să cercetez „patimile” așa cum le înțelegeau Părinții: legarea de realitățile acestei lumi care tulbură sau chiar împiedică orice relație adâncă și stabilă cu Hristos. Tocmai aceasta am încercat să facem împreună cu un grup de prieteni, învățând să cunoaștem lumea întunecată și proteică a păcatului, a cărui rădăcină este mândria: această dorință adânc ascunsă în noi după cădere, de a ne auto-îndumnezei, de a deveni „asemeni lui Dumnezeu” (cf. *Facere* 3, 5) însă fără Dumnezeu. Părintele Sofronie spunea că a ne cunoaște păcatul este cea mai importantă descoperire pe care o putem face cu privire la noi înșine, pentru că aceasta ne așază într-o relație justă cu Domnul. Este începutul pocăinței.

Părintele Sofronie m-a făcut să înțeleg că, pentru întoarcerea la Dumnezeu, nu există altă cale decât suferința: numai ea poate sparge „împietrirea inimii noastre” devenite reci și nesimțitoare în închiderea ei în sine față de Dumnezeu și de Aproapele (cf. *Marcu* 16, 14, *Ps* 50, 18). Suferința

859 *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 277.

860 *Ibidem*, p. 303.

îndurerează încetul cu încetul inima noastră, fără a ne pune în pericol sănătatea, sensibilitatea noastră sporeşte, ne pot fi dăruite lacrimile care se nasc din conştiinţa înrobirii noastre de către patimi, din tulburătoarea descoperire a iubirii nemărginite a lui Dumnezeu pentru fiecare dintre noi.

Pentru ca această suferinţă să nu fie nimicitoare, ci tămăduitoare, începe o lungă ucenicie: aceea a luptei duhovniceşti, această „cultură a duhului" constând din a nu „ne lăsa sufletul pradă" numeroaselor şi feluritelor „gânduri" care ne asaltează, mai cu seamă la rugăciune, ci din a ni-l păstra acolo unde Se află Domnul, „dincolo de catapeteasmă" (*Evrei* 6, 19).

Am fost uimit de felul în care Părintele Sofronie vorbea despre puterea rugăciunii, mai ales în împrejurări care par fără ieşire, din perspectivă umană. O rugăciune arzătoare, puternică, „disperată", transformă fiinţa în adâncul ei. Părintele a descris acest lucru, cu mult mai bine decât aş putea eu să o fac, în aceste câteva rânduri pline de nădejde: „Putem să ne naştem în cele mai nefavorabile împrejurări. Putem creşte în medii ignorante, dure şi chiar criminale, putem să fim atraşi de exemplele de vieţuire generale din jurul nostru. Putem suferi orice fel de lipsuri, ocări, pierderi. Putem fi diformi din naştere şi putem şti ce înseamnă a fi disprețuiți, răniți, respinşi. Tot ceea ce e nenorocire în lumea aceasta îşi poate lăsa amprenta asupra noastră. Dar, din clipa în care ne întoarcem la Dumnezeu, din clipa în care ne-am hotărât să urmăm poruncile Lui, începe un proces de tămăduire fundamentală"[861]. Întocmai cum spune psalmistul: „Doamne, Dumnezeul meu, strigat-am către Tine şi m-ai vindecat" (*Ps*. 29, 2). Acest proces de vindecare trece prin practica rugăciunii şi a unei vieți „potrivit poruncilor" şi este, desigur, un proces îndelungat, însă sigur şi definitiv,

[861] *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*, p. 60.

pentru că ne face să ieşim din „sfera psihică" în care trăim, pentru a ne conduce într-o alta, aceea a Luminii.

Această luptă, care va dura până la ultima noastră suflare, se duce alături de Hristos, cu puterea Harului pe care El ni-l dăruieşte, deoarece singuri nu ne este cu putinţă să învingem: „fără de Mine nu puteţi face nimic" a spus Domnul (*Ioan* 14, 5). Cu cât lupta se înteţeşte, cu atât suferinţa devine mai vie şi rugăciunea noastră mai puternică.

Potrivit Părintelui Sofronie, care relua învăţătura lui Hristos, conştiinţa josniciei noastre devine atât de acută, încât încercăm un resentiment tot mai puternic împotriva noastră înşine, o aversiune care poate merge până la „ura de sine" (*Luca* 14, 26) – ura de mine ca păcătos prin viaţa, faptele, cuvintele şi chiar în gândurile mele, spunea Părintele. Prin acestea mă consider a fi cel din urmă şi cel mai ticălos dintre toţi. Aceasta este calea smereniei.

Părintele Sofronie m-a învăţat să fac un pas, apoi altul, pe această cale sublimă; a ştiut să mă lumineze, să mă încurajeze, să mă corecteze, să mă înveţe; mi-a arătat că trebuie să accept tensiunea dintre lumea în care trăim, cufundată tragic în deznădejde, care are o influenţă covârşitoare asupra noastră, şi elanul iubirii pe care o simţeam – chiar şi slab – pentru Dumnezeu şi pentru Aproapele. Părintele mai adăuga că atunci când primim să trăim în această tensiune ni se dă puterea să o îndurăm şi să o depăşim.

A-L urma pe Hristos înseamnă a lua Calea iubirii pentru toate fiinţele omeneşti, trecute, prezente şi viitoare, deoarece eu port în mine elementele comune întregii umanităţi. A-I urma lui Hristos înseamnă a asimila Viaţa lui Hristos pentru ca ea să devină a mea şi pentru ca viaţa fratelui meu, a surorii mele, să fie „propria mea viaţă", după cum spunea Siluan. Rugăciunea se adânceşte – „ai lărgit inima mea" (*Ps*. 118, 32) spune psalmistul – asemănându-se ru-

găciunii lui Hristos în Ghetsimani şi pe Golgotha: rugăciunea pentru lumea întreagă – rugăciunea ipostatică.

Rugăciunea stabileşte o legătură, s-ar putea spune un pod chiar, între cel care se roagă şi cel pentru care acesta se roagă; Părintele Sofronie spunea că pe măsură ce inima noastră devine tot mai simţitoare, mai vulnerabilă, primim în noi viaţa celui pentru care ne rugăm, neliniştile, încordările, bolile sale... Însă Părintele mai adăuga şi că rugăciunea îl şi păzeşte pe cel care se roagă.

Sunt momente de har. Mai sunt şi intervale foarte lungi, în care mergem prin pustie: uscăciune, nesiguranţă, îndoială, descumpănire, ispita de a lăsa totul baltă, ispita lui „la ce bun?". Clipe decisive care ne pun la încercare credinţa, hotărârea, libertatea; clipe de întărire, de aşteptare ca harul să ne fie dăruit din nou, ca un „bun al nostru", după cum îi plăcea Părintelui să sublinieze, comentând evanghelia după Luca (16, 12).

Rugăciunea ne însoţeşte pe tot acest drum, mai cu seamă chemarea fără încetare a sfântului Nume al lui Iisus. Pe mine, care practicasem ani de-a rândul o meditaţie de tip extrem-oriental, Părintele Sofronie mă sfătuise să nu asociez practica rugăciunii uneia „psiho-somatice", căci într-adevăr, aşa după cum îi scrie Apostolul Pavel lui Timotei, „deprinderea trupească [spre deosebire de «evlavie», adică de viaţa în Hristos] la puţin foloseşte" (*1 Timotei* 4, 8). O asemenea practică ne abate gândul de la invocarea Numelui, care are nevoie de întreaga noastră energie şi atenţie; este cu adevărat deosebit de greu să stăm chiar şi preţ de o clipă în faţa Absolutului, aşa după cum spunea Părintele: „Cinci minute şi nu mai putem!"

Părintele repeta mereu că în lume nu găsim energia necesară pentru a hrăni rugăciunea, ceva ca somnul, mâncarea, mediul prielnic etc. Singurul aliment pentru rugă-

ciune este Sfântul Duh care „Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani* 8, 26). Strigătului nostru care se urcă spre El, Hristos îi răspunde venind să Se roage El însuşi în noi, iar viaţa Sa devine viaţa noastră.

Astfel, am ajuns să înţeleg că ceea ce numim destul de vag „viaţa duhovnicească" are un conţinut foarte precis pentru noi: este viaţa în Hristos, în şi prin Duhul Sfânt care „ne învaţă toate" (cf. *Ioan* 14, 26).

Părintele Sofronie spunea că a chema sfântul Nume al lui Iisus înseamnă a ne adresa în credinţă şi perfect conştienţi Celui care S-a întrupat din Fecioara Maria, maica Sa, devenind astfel om adevărat, fără a înceta vreodată a fi şi Dumnezeu adevărat.

Mulţumită învăţăturii Părintelui Sofronie, scrierilor şi pildei sale, am înţeles că prin şi în Duhul Sfânt ajungem la „starea de teolog", care este în acelaşi timp şi starea de *persoană*: „starea de comuniune cu Dumnezeu". Ştiinţa umană nu ar putea ridica duhul omenesc până la sfera divină. De aceea Părintele Sofronie îndemna mai ales la citirea scrierilor ascetice – cărţile a căror lectură ne îndeamnă la rugăciune – pentru a învăţa atitudinea justă a inimii şi a minţii faţă de Dumnezeu. Părintele spunea că Siluan a devenit teolog „în sensul pe care îl putem percepe citind evanghelia după Ioan. Este starea omului trăind prin şi în Dumnezeu", stare de dincolo de patimi – „nepătimire" – prin inspiraţia directă a Sfântului Duh, după cum o mărturiseşte evanghelistul Ioan: „ungerea pe care aţi luat-o de la El rămâne întru voi şi n-aveţi trebuinţă ca să vă înveţe cineva, ci precum ungerea Lui vă învaţă despre toate" (*1 Ioan* 2, 27).

Părintele Sofronie a arătat care este calea de urmat: să nu ne oprim la întrebările noastre, ci să le lăsăm deoparte, cu tot cu semnele lor de întrebare! Şi să ne străduim, cu ajutorul Domnului, să trăim fără păcat în fiecare zi, să intrăm

puţin câte puţin, într-o stare de rugăciune tot mai adâncă, în care mintea noastră, prin harul lui Dumnezeu, se uneşte cu inima, ca într-o nouă naştere de sus. Atunci ni se dă o altă cunoaştere decât cea din cărţi, deoarece „*persoana* singură este în stare de a cunoaşte pe Dumnezeul cel viu”[862].

Când am ajuns împreună cu soţia mea, la începutul lunii iulie 1993, la Mănăstire, pentru a petrece acolo două săptămâni, nu ştiam că viaţa mult iubitului nostru Părinte se apropia de sfârşit, sau mai bine zis, nu ne puteam imagina că va veni ziua din care va trebui să trăim fără el.

Rugăciune, masă, întâlniri, lucru, odihnă... Ritmul obişnuit al Mănăstirii, pe o vreme minunată şi călduroasă. În plus, domnea o pace, o linişte, o gravitate anume.

În dimineaţa zilei de 11 iulie am mers pe jos, aşa cum obişnuiam, până în orăşelul din apropiere (Tiptree), la parohia anglicană, pentru a participa la Euharistia duminicală. La sfârşitul serviciului religios, doi dintre prietenii cu care venisem la Mănăstire, au venit să ne aducă vestea: Părintele Sofronie adormise în pacea Domnului.

Ne-am întors în tăcere la Mănăstire şi am asistat la finalul Liturghiei în biserica *All The Saints*[863]. Atunci părintele Chiril mi-a dat o bucăţică de anafură pe care o păstrez cu grijă, ca semn al comuniunii în Hristos în viaţă, precum şi în moarte: „şi dacă trăim, şi dacă murim, ai Domnului suntem” (*Romani* 14, 8).

Zilele care au urmat au fost de o intensitate şi plenitudine extraordinare, o glorioasă şi puternică afirmare a biruinţei Vieţii asupra morţii: „Unde îţi este, moarte, biruinţa ta?” (*1 Corinteni* 15, 55).

Rugăciunea – mai ales cea de noapte: ce minune să citeşti Evanghelia, Cuvânt „din Viaţă şi din Duh”, alături de Părintele Sofronie, acest mărturisitor mereu viu al lui Hris-

[862] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 303.

[863] În engleză, în original: „A tuturor sfinţilor” (n. tr.).

tos Înviat! –, frumusețea cântărilor, cuvintele unora și altora, privirile, gesturile, reținerea, respectul, totul se trăia cu fervoare, într-o nădejde, o bucurie în tristețe care m-au răpit, lăsându-mi în inimă o urmă de foc și de dragoste.

Ce privilegiu să fii mult iubit pentru că mult ai iubit! Panihidele sunt tulburătoare prin încredere, milă, rugăminte către Domnul milei. Ce bucurie să fii înconjurat de frați și de surori care își mărturisesc recunoștința, atașamentul spiritual, evlavia filială pentru cel care i-a iubit fără măsură.

Prin însăși moartea sa, Părintele Sofronie m-a învățat că Viața nu se împiedică de moartea trupului și că, într-adevăr, potrivit cuvintelor spuse de către Hristos Martei, „cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi" (*Ioan* 11, 25).

Da, împreună cu Apostolul Pavel dau mărturie cu bucurie și cu pace, în cuvintele pe care le-am învățat pe de rost în timpul catehismului, că „nici moartea, nici viața, nimic nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu mărturisită întru Iisus Hristos, Domnul nostru" (cf. *Romani* 8, 38-39).

* * *

Părintele Jean Renneteau

A vorbi despre Părintele Sofronie este, în același timp, extrem de greu și foarte ușor. De fapt, pentru mine Părintele Sofronie a fost omul care mi-a marcat cel mai mult viața interioară, cunoașterea de sine – dacă am ajuns cât de cât să mă cunosc. El a imprimat orientarea spirituală care mi-a ghidat existența până în ziua de azi și pe care încerc să o transmit în viața mea de preot, de om, de călugăr puțin cam ciudat, pentru că este destul

de greu să duci o viaţă de călugăr în cadrul unei vieţi pastorale, chiar dacă încerci să o trăieşti cât de puţin. Cred că Părintele Sofronie a fost pentru mine călăuza acestei vieţi pe care încerc să o pun în slujba comunităţii care m-a rugat să îi fiu alături.

L-am iubit mult pe Părintele Sofronie pentru că îi plăcea foarte mult să glumească. Era un om căruia îi cam plăcea să ne şocheze. Vă voi povesti o întâmplare: odată, ne aflam cu toţii în trapeză, când soseşte Părintele Sofronie, foarte supărat şi începe să ne muştruluiască – iertaţi-mi expresia –; noi eram cu toţii cu nasul în farfurie, fiind pe punctul de a ne mânca supa. Ne-a făcut trântori, întreţinuţi pe care el trebuia să se zbată ca să găsească cu ce să îi hrănească, ne-a spus că eram incapabili să ne ridicăm la măsura vieţii noastre – în fine, era un rechizitoriu absolut înspăimântător. La sfârşitul rechizitoriului, ne spune: „Vedeţi, există oameni inteligenţi. Astăzi a fost atacat un tren poştal şi nişte oameni au reuşit să pună mâna pe o adevărată avere, iar voi, voi sunteţi incapabili să faceţi asta…".

Asta ne-a adus o uşurare imediată... Ne-am ridicat capetele şi am mâncat cu mult mai multă bucurie – Părintele Sofronie era vesel, vesel de tot că ne-a servit această morală... destul de grea.

Iată cum ne învăţa Părintele Sofronie. Dacă îmi amintesc bine, ne învăţa mai ales la masă, iar asta era foarte important. Trapeza nu era numai locul unde veneam să mâncăm supă şi *peanut butter* – de atunci nu îl mai pot suferi! După cum nu mai suport nici gemul de caise şi nici brânza „La vache-qui-rit", pentru că la Saint Serge asta se mânca 365 de zile din 365, cu excepţia Postului Paştilor, când ni se dădea gem de caise! Iar la Mănăstire mâncarea noastră de bază era *peanut butter*, untul de arahide. Tot acolo am învăţat să iubesc şi supa de urzici: nu era chiar aşa de rea. Aşadar, Părintele

Sofronie ne învăța mult la masă. Puteam să avem și câteva întrevederi personale cu dânsul, însă masa era mereu locul unde învăța. Și mereu, la sfârșitul meselor, când era printre noi, lua cuvântul și ne împărtășea multe din experiența sa și ne introducea în tainele vieții duhovnicești, a vieții interioare, a rugăciunii, a vieții călugărești, a vieții de obște. Iar viața de obște este, așa după cum știți, cel mai dificil lucru într-o mănăstire. A trăi într-o comunitate nu este întotdeauna ușor. Părintele Sofronie ne iniția în toate aceste lucruri.

Vă voi povesti încă ceva – acum că înaintez în vârstă vă pot povesti. Când am ajuns la mănăstire – după doi ani petrecuți acolo, am revenit în Franța pentru a studia teologia la Saint Serge, însă mi-a părut mereu rău că nu am devenit călugăr acolo, ceva ce Arhiepiscopul Ghiorghi (Tarasov) nu a vrut niciodată, deoarece dorea ca preoții săi să i se supună lui și nu unui călugăr de pe celălalt mal al Mării Mânecii. Așadar, iată ce s-a întâmplat când am venit la Mănăstire. După cum știți, lucrurile se petrec cam așa: vii, povestești câte ceva despre viața ta, nu-i așa?, despre experiențele proprii, despre tot ce ai trăit, toate greutățile prin care ai trecut. Într-o zi Părintele Sofronie mi-a spus: „Ei bine, ascultă Jean-Pierre" – așa mă numeam la vremea aceea – „așterne toate aceste lucruri în scris, ca să ne putem da bine seama despre ce e vorba". Timp de o săptămână mi-am chinuit mintea ca să îmi povestesc viața, prin ce am trecut, virtuțile, scăderile, în sfârșit, totul și am scris câteva pagini. Într-o zi, Părintele Sofronie îmi spune: „Hai să discutăm!" Iar apoi mă întreabă: „Ai așternut totul pe hârtie?", „Da, da, iată hârtia!". Îmi amintesc că Părintele Sofronie se uită atunci la hârtia împăturată, dar nu o deschide și îmi spune: „Acum, știi că este o sobă chiar la intrare" (biroul său se afla în vechea clădire). „E acolo o sobă. Ei bine, ia hârtia și vâr-o în sobă!". I-am spus: „Nu o citiți?" „Nu! Nu! Nu! Arunc-o în

sobă!". Am aruncat-o acolo cu mare părere de rău şi mi-am zis: „Dar de ce m-a făcut să mai scriu toate acestea?!... ca să le arunc în sobă!" Cum oare se numea soba? Aşa, Watsum! Aşadar, am aruncat hârtiile în sobă apoi m-am întors şi mi-a spus: „Acum nu mă mai interesează trecutul tău absolut de loc. Ceea ce contează este prezentul şi viitorul".

Vă daţi, aşadar, seama că metodele Părintelui Sofronie erau totuşi destul de directe. Azi am vorbi un pic despre trecutul cuiva... dar pe Părintele Sofronie asta nu îl interesa. Ceea ce îl interesa era ce eram noi în momentul în care ne aflam în faţa lui şi ce putea dânsul să facă cu noi. Cred că era cu adevărat cineva care iubea oamenii şi căruia îi plăcea să dea mai departe acea enormă experienţă duhovnicească pe care el însuşi o dobândise pe lângă Sfântul Siluan. Această iniţiere, această transmitere, această mare tradiţie a experienţei duhovniceşti pe care o primise el însuşi de la Stareţul Siluan ni le-a împărtăşit fără să facă prea multă teorie, într-un mod foarte simplu, practic şi concret. Tocmai asta este cu adevărat – şi Îi mulţumesc lui Dumnezeu că l-am întâlnit şi că am primit de la dânsul această tradiţie, această filiaţie care a făcut ca viaţa să se schimbe: viaţa ni se schimbă atunci când primim această învăţătură. Atunci când merg la Muntele Athos – încerc să merg destul de regulat – trebuie să spun că acolo regăsesc această ambianţă duhovnicească pe care Părintele Sofronie încerca să ne-o creeze şi pe care ne-o oferea prin învăţătura sa orală, pe care o ascultam, şi prin cea scrisă, pe care o citim azi. Regăsesc această atmosferă de simplitate, sobrietate, răbdare şi dragoste. Iată ce mi-a dat Părintele Sofronie mie personal, ce am primit şi mulţumesc astfel lui Dumnezeu că am cunoscut obştea de fraţi şi de surori care, în jurul Părintelui Sofronie, a continuat să aducă mărturie pentru această tradiţie, pentru acest dar pe care Părintele Sofronie l-a făcut oamenilor din Apus.

Este adevărat că astăzi ne simţim oarecum orfani, dar ceea ce ne-a dat continuă să trăiască în noi şi cred că este cel mai important lucru pentru fiecare dintre noi.

* * *

Xenia Kulomzin

Am fost pentru prima oară în vizită la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul în 1968. Părintele Sofronie m-a aşezat în trapeză lângă dânsul şi m-a întrebat de ce vin la mănăstire atât de puţini ruşi din Paris. Pe vremea aceea frecventam un mediu de profesori de teologie care, dincolo de munca lor obişnuită, erau mereu prinşi cu nenumărate conferinţe pretinse de mişcarea ecumenică, ce tocmai îşi atingea punctul culminant.

Părintele Sofronie era cel mai încântător dintre interlocutori: jovial, bine dispus, avea nişte vorbe de duh care înveseleau toţi mesenii. Pictor, îmi vorbea atât de frumos despre arta religioasă... Aşa mi s-a părut la prima întâlnire. Deodată, schimbând registrul, mi-a spus de două ori, vorbind despre soţul meu, profesorul Nicolai Kulomzin: „Da, Nicolai Anatolievici îşi va încheia lucrarea". Mi se părea a fi un gând îndreptăţit, deoarece Nicolai era foarte muncitor.

Mai apoi, revenită la Paris, a trebuit să fac faţă infarctului grav care l-a lovit pe Nicolai. Medicii spuneau că ieşirea din criză nu va putea fi cunoscută decât după ce va fi trecut o săptămână. Ce nelinişte! Deodată, mi-am amintit de cuvintele Părintelui Sofronie şi am înţeles că faptul de a anunţa încheierea lucrării lui Nicolai însemna că va supravieţui accidentului său cardiac... Şi eram singura care nu era îngrijorată, pentru că credeam cu tărie în cuvântul profetic care îmi venise în ajutor.

Vindecarea a fost lungă şi grea, dar lucrarea a fost încheiată!

Altă dată, câţiva ani mai târziu, s-a întâmplat să mă aflu lângă Părintele Sofronie la trapeză şi într-un mod cu totul neaşteptat mi-a spus cu un aer meditativ că pe drum, culoarea semaforului este portocalie, apoi se schimbă în roşu, ceea ce înseamnă STOP! Mă gândeam că, într-adevăr, aşa este, însă am luat aminte că cele spuse veniseră fără vreo legătură cu restul conversaţiei...

Revenită la Paris, mă întorceam într-o zi cu un autocar de la cimitirul „nostru" rus din Sainte-Geneviève-des-Bois (la 25 km de Paris). Urcând în autocar, am vrut să mă aşez în spate, dar mai apoi, m-am răzgândit brusc şi m-am aşezat la mijloc. Pe drum, un semafor. La roşu, autocarul nostru s-a oprit. Dintr-o dată, şocul unei lovituri de o violenţă de necrezut mută autocarul din loc! Şoferul unui camion venit din spate nu văzuse semnalul semaforului şi crezând că autocarul nostru era în mişcare, a intrat în plină viteză în noi. Mulţumesc Proniei care m-a păzit de această puternică lovitură, de acest şoc violent şi mortal. Dacă m-aş fi aşezat în spate, mă îndoiesc că aş fi supravieţuit izbiturii. Precum un înger păzitor, Părintele Sofronie a prevăzut accidentul şi ne-a apărat cu rugăciunea sa. O, Părinte Sofronie, cum să vă mulţumesc?!

* * *

Diacon Maxime Egger

Nicolas Bouvier, marele scriitor-călător elveţian, îmi spunea cu ocazia unei întâlniri pe care am avut-o cu el: „Dacă îmi privesc viaţa, nu sunt în realitate decât un ditamai sac plin de datorii".

Făcea aluzie la toate întâlnirile avute de-a lungul existenţei sale, cărora le datora ceea ce devenise, aşadar la toate persoanele cărora le era într-un fel sau altul dator.

„Un ditamai sac plin de datorii". Preiau cu plăcere această metaforă, referindu-mă la persoana mea, pentru că, dacă privesc puţin în urma mea, îmi dau seama că şi eu sunt, literalmente, plin de datorii. Drumul meu este presărat cu întâlnirile, cu persoanele prin care Dumnezeu mi-a venit în întâmpinare şi mi-a arătat calea.

Una dintre aceste persoane este de bună seamă Părintele nostru în Dumnezeu, Sofronie. Bineînţeles că nu se poate şti niciodată ce s-ar fi întâmplat dacă într-un anumit moment din viaţa noastră nu am fi avut o anumită întâlnire, nu am fi citit o anumită carte... Ceea ce mi se pare însă sigur este că dacă nu l-aş fi întâlnit pe Părintele Sofronie, cu siguranţă nu aş fi aici, vorbindu-vă. El este cel care prin a sa mărturie, persoană şi dragoste şi prin comunitatea călugărească pe care a creat-o în Anglia, m-a convins că tradiţia ortodoxă este o cale sigură şi autentică spre Dumnezeu. El este cel care, într-un anumit fel, m-a ajutat să debutez, fie că este vorba de Sel de la Terre, sau de Asociaţia Sfântul Siluan Athonitul, şi trebuie să spun că încă mai trăiesc în energia acestei prime inspiraţii, a acestui vot de încredere fondator şi a rugăciunii sale, care ştiu, care simt că lucrează în continuare de acolo de unde se află acum.

În acest sens, dacă am acceptat să aduc mărturia mea azi, o fac în primul rând pentru a mulţumi lui Dumnezeu pentru această întâlnire cu Părintele Sofronie, pentru a-mi exprima recunoştinţa profundă către aceea şi aceia care au slujit la mijlocirea acestei binecuvântări, iar aici mă gândesc mai cu seamă la Arhimandritul Simeon.

Bineînţeles că ar fi multe lucruri de spus despre Părintele Sofronie, chiar şi numai pentru că este o personali-

tate bogată, cu harisme numeroase şi variate. A fost, rând pe rând şi în acelaşi timp, călugăr, pustnic, preot, duhovnic, părinte duhovnicesc, întemeietor de mănăstire, iconograf, liturghisitor, scriitor, autor de scrisori, „misionar".

Atunci când mă gândesc la Părintele Sofronie, îmi vin în minte deodată patru cuvinte: un mărturisitor, un artist, un învăţător şi o prezenţă.

În primul rând un mărturisitor

Când, într-o zi de primăvară a anului 1988, am ajuns la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul, după un întreg periplu spiritual – care trecuse îndeosebi prin tipurile de spiritualitate orientală asiatică –, lucrurile erau simple: trăisem o formă de redeşteptare a lui Hristos în mine, asemănătoare unei chemări, iar eu, ca un bun „gnostic" ce mă aflam atunci, căutam un loc care să îmi poată oferi trei elemente cheie: instrumente pentru o transformare lăuntrică, o tradiţie spirituală autentică şi un maestru care să mă călăuzească.

Este tocmai ceea ce am găsit la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, mai ales cu rugăciunea lui Iisus devenită slujbă – o revelaţie bulversantă – şi descoperirea postului – era Postul cel Mare –, două practici care mă conduceau la izvoarele creştinismului şi la întreaga tradiţie filocalică. După câteva zile la mănăstire era limpede, palpabil, tangibil chiar, că ne aflam, că mă aflam în chiar inima Tradiţiei, a acestui fir de aur al Duhului Sfânt transmis din generaţie în generaţie, de la părinţi la fii duhovniceşti.

Cu ocazia acelei prime şederi la mănăstire nu l-am putut vedea pe Părintele Sofronie, deşi cerusem să îl văd. Astăzi ştiu că dacă nu l-am văzut, în realitate nu este pentru că era prea bolnav ca să mă primească (acesta a fost motivul invocat), ci pentru că de fapt nu eram pregătit.

Abia în timpul următoarei şederi din toamna aceluiaşi an l-am putut vedea, iar atunci, totul parcă s-ar fi condensat în această întâlnire, cristalizată în persoana sa.

Imediat am simţit în el un om al lui Dumnezeu, ca mulţi dintre cei care l-au întâlnit. Dar aveam în faţa mea – element foarte important pentru mine în acel moment al itinerariului meu spiritual – mai ales rezultatul a şaizeci de ani de rugăciune şi de pocăinţă, de viaţă liturgică şi ascetică. În acest om vedeam strălucind Lumina şi dragostea, la care conduce tradiţia ortodoxă, atunci când este trăită la modul absolut, până la capăt. Puteam aşadar să am încredere în această cale.

Tocmai prin asta este Părintele Sofronie un mărturisitor: mărturisitor al Luminii, mărturisitor al dragostei lui Hristos, mărturisitor al comuniunii trinitare ca mod de a fi, mărturisitor al vieţii în Duh, mărturisitor al unei tradiţii bisericeşti care transmite acest mod de a fi şi această viaţă în Duhul Sfânt.

Un mărturisitor, însă şi un artist

Înainte de a deveni călugăr, Părintele Sofronie a fost artist: un pictor destinat unei cariere internaţionale. Ştim că, la capătul unei lungi şi dureroase lupte interioare, a abandonat pictura pentru rugăciune şi viaţa de călugăr.

Dar aş spune că a rămas „artist" în suflet, în duh. Ce caracterizează un asemenea suflet? De bună seamă că sunt mai multe elemente, dar două sunt capitale: capacitatea de a crea şi libertatea. Două cuvinte care sunt, de fapt, trăsături ale chipului lui Dumnezeu din om, ceea ce este cu atât mai adevărat pentru chipul împlinit, devenit asemănare: persoana.

Părintele Sofronie era un om liber şi creator. Pentru mine acest lucru se manifesta în special în modul său de a trăi Tradiţia Bisericii şi în relaţia pe care o putea avea cu noi.

Tradiţia este, bineînţeles, foarte importantă, însă, potrivit modului în care este trăită şi înţeleasă, poate fi şi greoaie, sufocantă, închisă. Or, Tradiţia, în sensul adevărat şi adânc al cuvântului, nu este cultul idealizat al trecutului, nici conservarea sau restaurarea mai mult sau mai puţin nostalgică a unui patrimoniu, ci continua Cincizecime, această experienţă a Duhului, Care pe toate le înnoieşte. Este o moştenire – moştenirea este contrariul patrimoniului – pe care o împărţim cu alţii şi pe care tocmai în şi prin aceasta o înnoim.

Aceasta nu presupune numai libertate şi capacitate creatoare, ci şi îndrăzneală. În scrierile sale, Părintele Sofronie ne îndeamnă de mai multe ori: „Fiţi îndrăzneţi".

Părintele Sofronie avea în el această libertate a Duhului, această îndrăzneală. Era pe deplin în tradiţia Bisericii: un moştenitor al Sfântului Irineu de Lyon (sec. al II-lea) în lupta sa împotriva gnosticismului şi în viziunea sa de „recapitulare" a întregului Adam, al Sfântului Macarie Egipteanul (sec. al IV-lea) în concepţia sa asupra harului, al Sfântului Maxim Mărturisitorul (sec. VI-VII) în dubla sa calitate de ascet şi metafizician, al Sfântului Simeon Noul Teolog (sec. XI-XII) prin cinstirea maestrului său şi verva autobiografică, al lui Grigore Palama în abordarea Luminii necreate şi a poruncilor lui Hristos... Am putea continua.

Dar în acelaşi timp, această Tradiţie, în care era profund ancorat, pentru dânsul nu a fost niciodată sinonimă cu repetiţia şi cu simpla conservare. Astfel, nu a pregetat să închipuie noi simboluri (pământul în centrul cosmosului, având deasupra o cruce bizantină), să aducă înnoiri iconografice printr-un stil uşor naturalist şi invenţia unor noi motive (Iuda părăsind Cina cea de taină), să creeze rugăciuni integrate în liturghie, să permită dezvoltarea unei comunităţi monastice „duble" formată din bărbaţi şi femei, să transforme în slujbă de obşte o rugăciune mai degrabă

individuală (rugăciunea lui Iisus), celebrată, în timpul săptămânii, în locul vecerniilor și al utreniilor.

Cu Părintele Sofronie se vede ce devine Tradiția atunci când, într-o conștiință dogmatică puternică, ea înseamnă creație în Duhul și reasumare personală!

„Personală" – ar trebui să spunem mai degrabă „ipostatică". Bineînțeles că ar trebui să dezvoltăm acest aspect, deoarece această libertate, acest mod de a trăi Tradiția, această îndrăzneală, erau legate de concepția sa personală.

Viziunea sa asupra persoanei s-a întrupat mai cu seamă în modul de a concepe Ortodoxia, viața comunității și felul de a primi vizitatorii.

La întrebarea „ce înseamnă să fii ortodox?", Părintele Sofronie nu răspundea în termenii identității confesionale sau ai apartenenței la o Biserică „națională", ci într-un plan spiritual: „A fi ortodox înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu precum este", subliniind astfel universalitatea Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu: „Nu cunosc un Hristos grec, rus, englez, arab – spunea Părintele. Pentru mine Hristos este totul, Ființa supra-cosmică. Din momentul în care limităm persoana lui Hristos, coborând-o, de pildă, în planul naționalităților, pierdem totul și cădem în întuneric".

Pentru Părintele Sofronie, persoana era pe primul loc. Persoana, în unicitatea ei trecea înaintea instituției, înaintea structurilor, prima asupra oricărei reguli. Îmi aduc aminte de sfatul dat de Părintele Sofronie fraților și surorilor, referindu-se la un novice care tocmai sosise: „Lăsați-l să se descurce! Lăsați-l să meargă în cap dacă așa are poftă; oricum își va da seama în cele din urmă că este mai ușor să meargă pe cele două picioare. Băgați doar de seamă să nu cadă. Și, mai ales, fiți pildă pentru dânsul".

Părintele mai spunea că marele pericol al unei reguli, în viața călugărească și nu numai, este de a îndemna per-

soana să „se ordoneze" după ea, să dezvolte o „conştiinţă după chipul strâmtorii Dardanele", prea strâmtă ca să poată pricepe „maiestatea supra-cosmică a lui Hristos".

Nu înceta să repete că, pentru el, singura regulă valabilă este Hristos, cu care tocmai că nu putem niciodată să fim „în regulă", faţă de care pocăinţa noastră nu poate avea sfârşit pe pământ. De unde această formulă pe care o repeta fără încetare, sinteză a poruncilor lui Hristos nu ca normă etică, ci ca oglindire pe pământ a vieţii veşnice: „Străduiţi-vă să vă petreceţi ziua fără de păcat" sau „vegheaţi ca în vieţile voastre să nu fie nimic impersonal. Să nu petreceţi nici măcar o clipă fără conştiinţă. Fiţi cu băgare de seamă şi trăiţi ca şi cum aţi avea să daţi socoteală de fiecare mişcare a inimii şi a minţii voastre, în faţa întregii omeniri. Mintea voastră să petreacă zi şi noapte acolo unde este Hristos".

Această atitudine lăuntrică extrem de exigentă, presupune o luptă fără răgaz împotriva patimilor şi a energiilor lor cosmice: gândurile. La această cultură a spiritului, adevărată „artă a artelor" îşi îndemna Părintele Sofronie – un maestru al acesteia – fiii duhovniceşti.

Un mărturisitor, un artist, dar şi un învăţător

Într-adevăr, Părintele Sofronie era un învăţător. Dar ce înseamnă un învăţător, în sens profund şi duhovnicesc?

Un învăţător este cineva care a fost mai întâi un ucenic, cu tot ceea ce acest lucru presupune: dragoste primită şi dăruită, dar şi smerenie şi ascultare. Părintele Sofronie a fost ucenicul sfântului Stareţ Siluan, pe care l-a întâlnit în 1930 – eveniment capital pentru viaţa sa.

Un învăţător este de asemenea cineva care transmite cunoaşterea nu doar prin cuvinte, ci şi prin ceea ce este. O fiinţă care vorbeşte nu plecând de la erudiţie, de la o

cunoaştere livrescă sau de la o reflecţie intelectuală – aceasta ar fi mai degrabă profesorul –, ci de la experienţă. Dacă mărturia Părintelui Sofronie este fundamentală şi atât de importantă, acest lucru se datorează în primul rând faptului că este o mărturie de ordin experimental. Prin însăşi viaţa sa şi felul său de a fi – treimic, ipostatic, pentru a folosi termenii săi – ne transmite viaţa în Hristos; prin rugăciunea sa ne naşte nouă şi vieţii în Duhul Sfânt.

Părintele Sofronie a avut experienţa rugăciunii pure, a contemplat lumina necreată a Taborului, a trăit suferinţa şi durerea lui Hristos din grădina Ghetsimani, după cum aflăm din propriile sale scrieri. Plecând de la aceste experienţe vorbea, atunci când aveam o întrevedere privată sau în cuvintele de învăţătură adresate comunităţii.

Cred că astăzi putem, trebuie să afirmăm ceea ce nu dorea să spunem pe când trăia, deşi era, încă de la Muntele Athos, duhovnicul şi părintele duhovnicesc al mai multor mănăstiri: Părintele Sofronie a fost un adevărat *stareţ*.

Dar ce este un *stareţ* ca Părintele Sofronie?

Este un om al rugăciunii prin care vorbeşte Cuvântul, care îşi dăruieşte primul gând lui Dumnezeu şi primeşte de la El răspunsurile întrebărilor celor care îl cercetează.

Este un om al Cuvântului, purtător de Duh, capabil să dialogheze de la egal la egal cu fiecare, de la copil la cel mai învăţat filozof, trecând pe la cel mai simplu muncitor, dar şi un om care ştie să citească în inimi, să participe atât la bucuriile cât şi la suferinţele lor, să pătimească dar să şi râdă împreună cu ei. Ah! Râsul extraordinar, atât de contagios, şi umorul Părintelui Sofronie! Ar merita un capitol întreg.

A vorbi cu Părintele Sofronie era o dublă experienţă.

Pe de o parte, însemna să fi irezistibil condus înspre o deplasare, o depăşire, o descentrare: din psihologic în ontologic, din moral în spiritual, din detaliile vieţii de toate

zilele (în care ne împotmolim uşor) în „singurul necesar", din micul nostru „eu" în dimensiunile cosmice ale Adamului întreg, din logica lumii în „perspectiva inversă" şi mult mai largă a Evangheliei.

Într-adevăr, aceasta a fost cel puţin experienţa mea, Părintele Sofronie răspundea arareori direct la întrebarea care i se punea. Răspunsul său părea de multe ori întârziat. De fapt, acesta se afla mereu în centrul ţintei, dar pe un alt plan al fiinţei, cel ontologic, la care ne invita să ne înălţăm. Adesea pertinenţa răspunsului său se manifesta mai târziu, şi tot mai târziu înţelegeam ceea ce ne spusese.

A vorbi cu Părintele Sofronie însemna şi a împlini, în sens profund, ontologic, ipostatic, cuvântul lui Hristos: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi". După cum explică, această poruncă indică nu atât măsura cu care trebuie să iubim, cât descoperă „comuniunea ontologică" a genului uman, stricată de păcat şi restaurată de Hristos. Părintele Sofronie trăia această dragoste, din această dragoste; prin rugăciunea şi prin angajarea sa în relaţia cu fiii săi duhovniceşti şi cu cei care îl vizitau, îi includea, ca să spunem aşa, pe fiecare în existenţa sa personală; într-un fel, integra păcatele noastre în pocăinţa sa.

Învăţătorul, părintele duhovnicesc care a fost Părintele Sofronie se manifesta, de asemenea, în învăţăturile date obştii sale. În ultimii ani de viaţă, atunci când sănătatea i-o permitea, Părintele Sofronie se adresa comunităţii în fiecare săptămână, luni la orele 11. Era o modalitate de a transmite, înainte de a pleca spre cer, chintesenţa cunoaşterii şi experienţei lui Dumnezeu pe care a avut-o, de a dărui inspiraţie şi energie spirituală fraţilor şi surorilor pentru viaţa lor cotidiană de călugări.

Am avut deosebitul privilegiu să pot asista la aceste întâlniri, în timpul celor câteva luni petrecute la Maldon

în 1990 – de aici s-a născut, de altfel, *Din viaţă şi din duh*, cartea care a fondat Sel de la Terre.

Aceste *talks*[864], cum se numeau, aveau loc fie la „biroul" din vechea casă, fie în biserica Sfântul Siluan. Părintele Sofronie era aşezat la o masă, părintele Chiril, egumenul mănăstirii, era, de obicei, lângă dânsul.

Această întrevedere era unul dintre momentele importante de peste săptămână. Un moment puternic, mai cu seamă din două motive.

Pe de o parte, a lua parte la aceste *talks* însemna a asista direct la manifestarea puterii de reînnoire a Cuvântului. Părintele Sofronie ajungea uneori foarte slăbit, susţinut cu greu de doi fraţi. Odată aşezat şi rugăciunea către Sfântul Duh rostită, Părintele începea să vorbească. Iar atunci, adeseori, parcă se petrecea o minune. Vorbea, iar acest cuvânt nu doar că descoperea şi reda viaţă şi putere celor care îl ascultau, ci reda viaţă, putere, energie, vigoare, inspiraţie chiar şi lui însuşi. Atunci înţelegeam că nu lucra numai cuvântul *său*, ci şi cel al Duhului şi al Cuvântului lui Dumnezeu care trecea prin el, un cuvânt încărcat cu energiile divine pe care ni le transmitea.

Pe de altă parte, a participa la aceste întrevederi însemna să faci experienţa unei teologii în act. O teologie nu ca exerciţiu speculativ sau expunere a unor cunoştinţe, ci, potrivit propriilor sale cuvinte, „starea de a fi inspirat de harul dumnezeiesc", ca „experienţa, în viaţă, a comuniunii cu Dumnezeu".

Părintele Sofronie era dovada vie a acestor cuvinte. Văzându-l vorbind, înţelegeam acel cuvânt al lui Evagrie Ponticul: „Dacă eşti teolog, te rogi cu adevărat, iar dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog".

---

864 În original, în limba engleză: „discuţii" (n. tr.).

Un mărturisitor, un artist, un învățător și, în sfârșit, o prezență

Cred că toți cei care l-au cunoscut pe Părintele Sofronie, cei care au avut bucuria să îl întâlnească, au fost impresionați de prezența sa. Atunci când Părintele Sofronie se plimba alături de noi prin grădină, sau când stătea în fața noastră într-o discuție, era cu adevărat acolo: pe de-a-ntregul prezent nouă, pentru că era pe de-a-ntregul prezent lui Dumnezeu și sieși. O prezență prin care Dumnezeu Însuși Se făcea prezent.

O asemenea prezență, odată cunoscută, nu se șterge niciodată, ci rămâne pentru veșnicie. De aceea Părintele Sofronie continuă să trăiască printre noi, în inimile noastre. De aceea suntem astăzi adunați în jurul său.

Această prezență nu ține doar de amintiri, de memorie, de trecutul pe care îl reînviem. Din fericire, aici nu ne aflăm la una dintre acele nenumărate și de multe ori plictisitoare manifestări comemorative, după care epoca noastră se dă în vânt. Suntem în realitatea prezentului, aici și acum.

Prezența Părintelui Sofronie este actuală. Desigur, Părintele ne-a părăsit, vreau să spun fizic, acum zece ani. Desigur, nu mai este printre noi cu trupul, dar este cu sufletul, ca o realitate, o forță, o prezență care crește, care trebuie să crească înăuntru, dinăuntru.

Dacă l-am întâlnit cu adevărat, dacă l-am ascultat cu adevărat, dacă am făcut tot ce ne-a stat în putință pentru a-l înțelege, dacă l-am citit cu atenție, atunci nu ne va părăsi niciodată.

Această prezență vie o simt azi printre noi, așa cum am simțit-o în ziua morții sale și la îngroparea sa, așa cum pot să o simt la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul, atunci când mă rog în biserică sau în fața icoanelor mele.

Părintele Sofronie, părintele nostru în Dumnezeu, nu ne-a părăsit. Este prezent. Este viu.

Aşadar, să fim prezenţi Părintelui Sofronie, precum şi el ne este prezent, mijlocitor pentru noi pe lângă Dumnezeu. Să îl rugăm aşa cum şi el se roagă pentru noi.

Părinte Sofronie, roagă-te lui Dumnezeu pentru noi.

* * *

Gheorghios I Mantzaridis

Persoana Stareţului Sofronie mi-a rămas săpată în amintire ca cea a unui om de prim rang al Bisericii, care a trăit şi a pus în practică viaţa creştină ortodoxă în deplinătatea sa teologică. Şi am putut înţelege, după respectul pe care ni-l arăta, cum şi cât de necesar este respectul de sine şi respectul pentru ceilalţi. Am putut simţi, după libertatea pe care ne-o acorda, cum şi cât trebuie să preţuim libertatea fiecăruia. Prin orizonturile pe care ni le-a deschis, am putut să medităm la posibilităţile noastre nelimitate. Printr-o mică intervenţie sau o sugestie, a putut să traseze calea întregii noastre vieţi. Chiar înainte ca noi să ne cunoaştem îndeajuns de bine pe noi înşine şi înainte de a fi pe deplin conştienţi de propriul caracter, l-am auzit dându-ne indicaţii sau îndemnuri de o importanţă crucială pentru felul nostru de a ne purta şi pentru parcursul întregii noastre vieţi.

În preajma Stareţului am văzut minuni, nu doar intervenţii extraordinare care depăşesc legile firii, precum vindecările, ci le-am constatat în primul rând în sprijinul şi tovărăşia pe care le oferea cu generozitate oamenilor aflaţi în suferinţe şi greutăţi, chiar dacă ştia dinainte că aceştia, poate, vor suferi o viaţă întreagă şi că nu aveau nici cea mai

mică bănuială privitor la aceasta. Deşi sunt conştient că încalc regula mănăstirii sale, ceva mă îndeamnă să vă spun că ştiu multe minuni de netăgăduit ale Părintelui.

Cu toate acestea, pentru moştenitorii săi spirituali şi pentru continuatorii operei sale, cele mai mari minuni sunt scrierile sale, care au lămurit numeroase persoane, dintre care unele au fost îndreptate spre viaţa monahală.

Stareţul Sofronie a avut cu adevărat experienţa harului lui Dumnezeu şi, atunci când credea de cuviinţă, formula cuvântul lui Dumnezeu într-o manieră responsabilă. Înainte de toate, formula teologia ortodoxă într-un fel clar, actual şi fără devieri, în mijlocul incoerenţei şi confuziei contemporane.

Eforturilor neputincioase ale omului epocii noastre de a se apropia de adevărul persoanei şi de a-l formula, Stareţul Sofronie oferă răspunsul teologiei ortodoxe, aşa cum a trăit-o în propria sa experienţă. Mergând dincolo de personalism şi de pozitivism şi trecând cu lejeritate peste limitele filozofiei şi ale psihologiei, Părintele vedea persoana umană în comuniune nu numai cu alte persoane umane, ci şi cu persoana absolută a lui Dumnezeu.

Temeiul vieţii şi al învăţăturii sale a fost Descoperirea lui Dumnezeu care a început pe Sinai cu cuvintele „Eu sunt Cel ce sunt" (*Ieşire* 3, 14) şi s-a încheiat cu venirea lui Hristos şi pogorârea Sfântului Duh. Părintele refuza metoda filozofică a apropierii de Dumnezeu, care se sprijină pe raţiune şi care Îi aplică lui Dumnezeu categoriile omeneşti. Din această cauză era străin de toate acrobaţiile teologice şi de consecinţele lor antropologice, care abundă la teologii moderni.

Cele trei persoane ale Dumnezeirii, cele trei ipostasuri divine nu sunt simple reprezentări, ci purtătoare vii ale esenţei lor. Nu există nimic în afara ipostasului. Este

principiul prim şi ultim, care acoperă toate lucrurile. Astfel, cred că putem pe bună dreptate să îl socotim pe Stareţul Sofronie un teolog al principiului ipostatic, al principiului persoanei. Acest principiu, care se bazează pe Treimea divină, este fundamentul îndumnezeirii omului, prin deschiderea persoanei sale spre Infinitul dumnezeiesc.

Stareţul Sofronie trăia în prezenţa lui Dumnezeu şi de aceea era atât de apropiat de fiecare. Când îi vorbeam, eram siguri că ne înţelegea mai bine decât noi înşine şi că ne putea răspunde la toate întrebările: dacă se întâmpla să nu răspundă, înţelegeam că întrebarea, în sine, era deplasată. Ni se întâmpla şi să auzim lucruri care ne lăsau perplecşi. Dar mai apoi, nedumeririle ni se lămureau fie prin nişte evenimente, fie printr-o mai bună apropiere şi cunoaştere de sine.

În persoana Stareţului se putea recunoaşte călăuza experimentată, mărturisitorul viu al cunoaşterii autentice a lui Dumnezeu. Stareţul Sofronie a fost „semnul lui Dumnezeu" pentru generaţia sa, aşa cum sunt sfinţii în istoria Bisericii. Scrierile sale, precum şi cele învăţate prin viu grai, poartă pecetea unei autenticităţi patristice şi, în acelaşi timp, pe cea a unei actualităţi extreme.

Sunt numeroşi aceia care susţin, şi nu fără temei, că ştiau dinainte răspunsul pe care urma să îl dea părintele lor duhovnic la întrebările lor. Însă nu era cazul Stareţului Sofronie. El spunea că trebuie să-I urmăm lui „Hristos urcând Golgotha". Acest îndemn, deopotrivă general şi individual, oferă regula de viaţă şi de conduită pentru orice creştin. Hristos este măsura omului, „evenimentul fără de început al fiinţei". Viaţa lui este un model de urmat pentru credincioşi. Paza poruncilor precede progresul duhovnicesc.

Vedea omul ca pe o pură potenţialitate, care de-a lungul vieţii sale poate primi treptat în el totalitatea fiinţei divino-umane. Autodeterminarea omului, oricum ar fi

– pozitivă sau negativă –, este o premisă a libertății sale. Cu toate acestea, o autodeterminare pozitivă presupune o înțelegere corectă a modelului, o viziune justă a lui Dumnezeu și a dogmelor ortodoxe.

Pentru Părintele Sofronie, dogma și morala, credința și viața constituie una și aceeași realitate. Adevărata viață creștină se întemeiază pe o înțelegere corectă a lui Hristos și a Sfintei Treimi. „[...] toată curgerea vieții mele în Dumnezeu m-a adus la convingerea că orice abatere a conștiinței minții noastre de la adevărata înțelegere a Descoperirii, negreșit se va răsfrânge în manifestările duhului nostru, în cele de zi cu zi”[865].

Experiența trăită a credinței l-a condus la formarea a ceea ce el însuși numea „conștiința dogmatică”. Această conștiință, care îi caracterizează pe „Bătrânii” (*stareții*) autentici și pe Părinții Bisericii ortodoxe, devine o călăuză de încredere în credința și în viața creștinilor.

În timpul celei de-a doua părți a lungii sale vieți, Părintele Sofronie, care trăia în mijlocul Occidentului creștin, heterodox și secularizat, a păstrat și a prezentat credința și viața ortodoxe cu putere și într-o manieră autentică.

Avea o conștiință profund eclezială și un atașament ferm față de instituțiile Bisericii. Nicio amărăciune personală și nicio conjunctură politică sau bisericească nu i-au zguduit atașamentul față de călăuzele Bisericii. Respecta reprezentanții teologiei și manifesta un interes viu pentru educația bisericească. Se ruga fără încetare „cu tânguiri adânci” pentru mântuirea Bisericii persecutate din Rusia, patria sa, ca și pentru întreaga Biserică ortodoxă. Era pasionat de viața liturgică. Chiar la o vârstă înaintată, și chiar și cu două luni înaintea morții, încă mai oficia liturghia. Pe scurt, era un autentic om al Bisericii.

[865] *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 8.

Respectând şi iubind sincer non-ortodocşii şi în acelaşi timp menţinând o poziţie clară vizavi de dogmele şi de divergenţele acestora, întrupa gândirea şi viaţa autentice ale Ortodoxiei. Pentru Stareţul Sofronie erau trei lucruri de neconceput: a) o credinţă fără dogme; b) creştinismul în afara Bisericii; c) creştinismul fără asceză.

Asista cu o mare compasiune la luptele anevoioase ale omului în diferitele etape ale vieţii; trăia suferinţele lui; participa la neliniştile lui; suferea din pricina nereuşitelor şi impasurilor lui; folosindu-se de mijloacele potrivite, se îngrijea să aline suferinţele pe care le vedea în jurul său, dar în acelaşi timp se ruga pentru progresul credincioşilor în singura cale care îl face pe om vrednic de chemarea sa şi care îi era cel mai drag lucru: lupta duhovnicească.

Este o luptă crâncenă şi grea, o luptă care depăşeşte măsura omenească. Experienţa personală a Stareţului îl făcea să ezite atunci când ar fi venit vorba să descopere marile greutăţi pe care aceasta le presupune, deoarece îi era teamă de slăbiciunea omului. Însă dorinţa de a împărtăşi cu fiecare marile daruri pe care le primise de la Dumnezeu îl îndemna să se roage fără încetare pentru lumea întreagă şi pentru întregul Adam.

Moartea este ţinta esenţială spre care se îndreaptă lupta duhovnicească a omului. Dar a câştiga lupta este cu neputinţă, dacă ne bizuim doar pe puterile omeneşti. Singură voinţa umană nu ajunge nici măcar să intre în această luptă, care se încinge şi se poartă în întâlnirea dintre două voi: cea a lui Dumnezeu şi cea a omului.

Părintele Sofronie lega indisolubil lupta duhovnicească, deci toată viaţa creştinului, de experienţa trăită a conţinutului credinţei. Lupta duhovnicească nu este un lux, nu se poartă la marginea vieţii Bisericii, ci se desfăşoară în chiar inima vieţii bisericeşti şi constituie caracteristica

esenţială a acesteia. Este o luptă de zi cu zi împotriva păcatului şi pentru sfinţenie, constând dintr-un efort zilnic de a te abandona în mâinile lui Dumnezeu şi de a face sfânta Sa voie: „Ziua toată desăvârşită, sfântă, în pace şi fără de păcat... Pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm!" (cf. Sfânta Liturghie, rugăciunea de cerere).

În ultimă instanţă, cel care Îl urmează pe Hristos în urcuşul Său pe Golgotha, se luptă să atingă Inaccesibilul. Dar aceasta nu justifică nici frica, nici laşitatea şi nici nu permite coborârea ţintei căutate. Hristos Însuşi a spus: „Îndrăzniţi, Eu am biruit lumea" (*Ioan* 11, 30). Această victorie a fost repurtată de Hristos ca om. După cum Părintele Sofronie o subliniază cu putere, Hristos-Omul reprezintă deplinătatea naturii umane. Viaţa lui Hristos trebuie să se reflecte într-un fel sau altul în viaţa fiecărui creştin.

Scopul ultim pentru fiecare creştin adevărat este asemănarea cu Hristos. Cel care devine asemănător lui Hristos, după exemplul Său pământesc, se aseamănă Lui şi pe plan divin. Părintele Sofronie insista asupra acestui lucru: această identificare nu trebuie să ne uimească şi nu trebuie să ne considerăm nişte fiinţe slabe, justificându-ne astfel feluritele manifestări care încalcă voia lui Dumnezeu. Cu o asemenea mentalitate, de fapt refuzăm să urmăm pe „Hristos urcând Golgotha".

Asemănarea cu Hristos presupune pocăinţa. Unii asociază pocăinţa cu un stadiu pregătitor, propriu gradelor inferioare ale vieţii duhovniceşti, şi preferă să se îndeletnicească cu îndumnezeirea omului, considerând-o pe aceasta drept obiectul unei teologii mai înalte. Stareţul Sofronie gândea altfel: insista asupra faptului că drumul spre îndumnezeire este cel al pocăinţei şi că nimic nu înlesneşte o mai bună cunoaştere a lui Dumnezeu ca Tată decât po-

căinţa. Este o cale fără sfârşit, pentru că sfârşitul ei este desăvârşita asemănare cu Hristos.

La sfârşitul vieţii, Stareţul Sofronie era cel mai în vârstă părinte duhovnic din Biserica ortodoxă. Dispunea de o profundă cunoaştere a omului şi de o bogată experienţă duhovnicească, ale căror rădăcini se găseau în Sfântul Munte, unde trăise timp de mai bine de douăzeci de ani ca monah, pustnic şi duhovnic, iniţiat în vederea luminii necreate. Astfel, putea să îşi depăşească rezervele şi să vorbească despre minunatele vizite ale lui Dumnezeu petrecute de-a lungul vieţii sale, într-un mod care aminteşte de Sfântul Simeon Noul Teolog. Aportul pe care l-a adus teologiei şi obştea monahală pe care a adunat-o în jurul său, constituie un tezaur pentru fiii săi în duh şi pentru întreaga Biserică ortodoxă.

* * *

Margherita de Pahlen

L-am întâlnit pentru prima oară pe Părintele Sofronie la 5 ianuarie 1987. Tocmai citisem *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*. Mă convertisem la Ortodoxie cu patru ani în urmă, după ce rătăcisem în căutarea unui Dumnezeu pe care Îl cunoşteam, dar pe care simţeam nevoia să Îl re-cunosc, adică aveam în acelaşi timp această nevoie ciudată şi indispensabilă de a fi recunoscută.

În această carte, Părintele Sofronie ne povesteşte puţin despre drumul său şi aici găsesc asemănări: artistul care îşi croieşte calea între realitate şi imaginar, între interpretările sale şi ceea ce este, ceea ce ne duce mai departe, între Dumnezeul care este şi ceea ce imaginarul nostru ne face să credem, credinţele noastre, nevoile noastre, fricile şi educaţia noastră.

Ca și Părintele Sofronie și mulți alții, am căutat în celelalte religii celelalte expresii ale limbajului divin. Mulțumită Părintelui Sofronie, am înțeles un lucru esențial: Dumnezeu Se descoperă. Nu eu sunt aceea care crede, gândește, vrea, imaginează, intelectualizează, învață pe de rost. Se petrece ceva profund unic și ultim: Dumnezeu este. În căutarea mea, care m-a purtat și prin Orient, budism, școlile tibetane, yoga, iudaism – mă pregăteam să devin terapeut – dintr-odată, citind Biblia, am fost transformată de experiența luminoasă a descoperirii lui Moise a Rugului Aprins: „*Eu sunt Cel ce sunt. Du-te și spune-le că Cel ce este m-a trimis la voi*".

Părintele Sofronie cunoaște și relatează această descoperire în cartea sa. Nu ne mai aflăm într-o căutare impersonală, bazată pe deducție, ci într-o căutare a iubirii. Dumnezeu este „*Eu sunt*", toți acei „*Eu sunt*" creați și necreați, intimi și proprii bucuriilor noastre, dramelor noastre, pierderilor și victoriilor noastre. Este Dumnezeul lui Moise și al unui popor ales și al umanității întregi, care participă la taina întrupării, la îndumnezeirea omenității noastre.

În rătăcirile unui Dumnezeu îndepărtat pe care nu l-am acceptat niciodată, El m-a condus de nenumărate ori la izvorul veșnic și la taina întâlnirii.

Părintele Sofronie a fost, fără îndoială, una dintre cele mai profunde întâlniri, poate chiar întâlnirea absolută a vieții mele. Poate că o așteptasem dintotdeauna, din cea mai fragedă copilărie, când auzeam povestindu-se despre o Rusie sfâșiată de ateism și despre eroismul credincioșilor care au mărturisit că Dumnezeu există.

Părintele Sofronie se înscrie pe linia acestor bărbați și femei care nu au încetat niciodată să contemple lumina cea veșnică. Când ne-am despărțit la Maldon, într-o zi friguroasă și ploioasă, m-a binecuvântat și întreg sufletul, mintea întreagă și trupul mi-au fost copleșite de o nețărmurită pace.

Mi-a dăruit acea stare pe care azi aș numi-o fericire, isihie.

Fie ca această stare a ființei să devină, cu rugăciunile Părintelui Sofronie și ale Sfântului Siluan, o realitate ce să poată fi împărtășită și înmulțită printre noi și pretutindeni.

* * *

Darul cuvântului al Părintelui Sofronie

Joaquin Maristany

În anul universitar 1976-1977 locuiam la Paris ca bursier al guvernului francez, cu un proiect de teză de doctorat despre J.-P. Sartre, iar în acei ani mă înstrăinasem de orice practică religioasă.

Mulțumită unei amintiri confuze din autobiografia lui Berdiaev, asistam pentru prima dată în viață la o Liturghie ortodoxă și în urma acestei descoperiri, frecventând Institutul Saint-Serge, l-am întâlnit pe Olivier Clément, care mi-a sugerat să mă adresez Părintelui Sofronie.

În ciuda diferitelor mele vizite la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, abia de două ori am reușit să port niște discuții lungi cu Starețul, pe care le-am consemnat cu atenție în jurnalul meu.

Întrevederile au avut loc de Paștile anilor 1977 și 1978, în vederea intrării mele în Biserica ortodoxă, sub călăuzirea sa.

Din acel moment, figura Părintelui Sofronie a rămas pentru mine contopită cu imaginea Mănăstirii, din moment ce totul respira prezența sa, și am continuat să mă bucur

de călăuzirea lui prin Părintele Simeon, căruia Stareţul m-a dat în grijă la scurtă vreme.

Sosirile şi plecările îmi dădeau un motiv pentru a-i cere binecuvântarea; ca şi întâlnirile întâmplătoare din grădină sau din împrejurimile Mănăstirii – într-o zi mi-a spus serios, dar cu zâmbetul pe buze: „Vă veţi putea mântui, chiar dacă sunteţi filozof".

În amintire mi-a rămas săpat chipul său, între amuzat şi radios, când, într-o dimineaţă, în grădină, m-a anunţat, spre surprinderea mea, că soţia mea urma să intre în Ortodoxie, iar el urma să îi fie naş.

La înmormântarea sa, în 1993, am putut ceea ce niciodată nu mi-am permis în timpul vieţii sale: să îi sărut mâna, în biserica Mănăstirii.

Vizitele mele ulterioare la mormântul său au concentrat şi au prelungit în mod tainic aceste întâlniri.

Paştile din 1977

Dintre notiţele luate cu ocazia primei întâlniri, aleg următorul paragraf: „Nu suntem predeterminaţi pentru că dacă am fi, nu am fi după chipul şi asemănarea Aceluia care este nedeterminat, nu am fi ipostatici. Acesta este riscul Creaţiei, latura tragică a Îndumnezeirii. În lumea aceasta nu există Iad. Nu ajungem niciodată la limita vreunui lucru, nici în bine, nici în rău, nici noi, nici nimic din ceea ce ne înconjoară". Şi încheie astfel: „Singură cunoaşterea lui Dumnezeu este de trebuinţă. Pentru aceasta, să relativizăm tot ceea ce nu este Dumnezeu. Să nu mă mai preocup să am o soţie, bani, pâine, să fiu preot sau călugăr. Rugăciunea este totul şi asta vă rămâne, chiar şi dacă trăiţi fără Biserică".

Nu cunoşteam acest limbaj, aşa cum nu trecusem niciodată pragul unei mănăstiri ortodoxe. Am ajuns în faţa Stareţului cu o povară grea: descoperirea târzie şi accidentală a

celor petrecute în familia mea în timpul războiului civil, răni care, în mod fatal, păreau să îmi fi condiționat viața de mai apoi, inclusiv viața religioasă. La prima întâlnire a trebuit să îi prezint ceva din toate acestea Părintelui Sofronie.

Îmi amintesc cum în timp ce mă plimbam pe drumul care mărginește Mănăstirea, după această întâlnire, eram locuit de o senzație veselă de libertate la care participa totul: chiar și peisajul, arborii începutului de primăvară, lumina, păsările. Părintele Simeon ne spune că Stareţul comunica propria sa stare de spirit celor care se îndreptau spre dânsul. Am simțit și eu acest lucru, deși prima experiență se estompa încetul cu încetul. Rămâne amintirea de neșters. De aceea, atunci când trebuie să interpretez marea temă a „principiului personal", afirm plecând de la ceea ce am simțit atunci: relația cu Dumnezeu se stabilește într-un spațiu deschis la nesfârșit.

Legat de chipul său, printre alte amintiri, îmi cad ochii peste aceasta: „Privirea este foarte inteligentă, severă și, deodată, apropiată, până la lacrimi... Mă lasă singur cu mine însumi, însă este cu mine, de dincolo... Nu îmi îngăduie să îi sărut mâna... Minuscula cruce de argint, semn al autorității sale, este ușoară și aproape imperceptibilă".

Paștile din 1978

„Te-ai schimbat, ești mai viu. Anul trecut păreai măcinat de o tulburare fără ieșire". Și în clipa plecării, la a doua vizită: „Am impresia că lucrurile sunt ocupate să se așeze bine înăuntrul tău". La plecarea mașinii a făcut semnul victoriei și m-a binecuvântat... „Rugați-vă pentru noi!"

În retrospectivă, cred că Părintele Sofronie acționa conform unei programări anarhic intuitive a tuturor detaliilor, până la cele mai nesemnificative.

Cea de a doua întrevedere a răspuns unei noi situații pentru mine. Făcea ultimele retușuri, înainte să mă încredințeze Părintelui Simeon: „Coborâți înțelegerea în inimă, în întregul trup și în toate extremitățile lui – rugăciunea Sfântului Simeon Metafrastul de după Împărtășanie... Începe «metanoia», pocăința; trebuie să ajungi să transformi întregul tău mod de a gândi, plecând de la singurul reper, care este Hristos – Persoana Sa – «care ne-a ales dinainte de întemeierea lumii». «Metanoia» nesfârșită care se desăvârșește abia cu moartea și cu «îmbrățișarea» (cf. *2 Corinteni* 5, 1-5). Cunoașterea lui Hristos ca Dumnezeu, Cunoașterea păcatului. Cunoașterea Treimii, a fiecărei Persoane: începem cu Treimea personală – un singur Dumnezeu; ajungem acolo printr-o aproximare distinctivă: Tatăl, Fiul, Sfântul Duh. Orice «obiectivare», Dumnezeul deismului, este o falsificare a inteligenței căzute".

Cuvântul Părintelui Sofronie avea o orientare eminamente practică: trebuia se să poată împlini și dincolo de incinta Mănăstirii.

Sfatul său, de la finalul primei mele vizite, fusese limpede. Trebuia să mă gândesc bine înainte de a face vreun pas, iar Institutul Saint-Serge putea fi cadrul ideal pentru aceasta. Dar iată că apăru o nouă întrebare: în ce condiții voi intra în Ortodoxie, dat fiind trecutul meu iezuit? Starețul a redactat un raport pe care eu trebuia să îl înaintez episcopului care urma să mă accepte – mi-a explicat că părerea sa nu era hotărâtoare, dar că era greu să fiu acceptat. Astfel a urmat o lungă peregrinare de la episcop la episcop, patru întru totul, care au refuzat. Aceasta a constituit o experiență inedită pentru mine: nu cunoșteam echilibrul desăvârșit al autorităților sacramentală și duhovnicească (a Starețului) din Biserica ortodoxă. În cele din urmă, actualul Patriarh Pavel* [Fostul Patriarh Pavel (1914-2009)

al Bisericii Ortodoxe Sârbe] a acceptat cu simplitate scrisoarea Părintelui Sofronie, iar ocolul meu a luat sfârşit în dieceza de Kosovo.

Libertatea în duhul a Stareţului, pe care nu am înţeles-o, favoriza, cu asupra de măsură, un început de Ortodoxie deschis în mine.

* * *

Părintele Siluan Osseel

De la crearea omului, anumite persoane sunt atinse într-un mod cu totul deosebit de harul lui Dumnezeu, pentru ca fiecare în felul său şi cu accentele sale personale să poată aduce mărturie despre Dragostea Lui. Arhimandritul Sofronie a fost unul dintre aceşti martori.

Întâlnirea mea cu Părintele Sofronie s-a petrecut prin mijlocirea Sfântului Stareţ Siluan. Cartea Sfântului Siluan a intrat în viaţa mea la începutul anilor 1970: a fost un adevărat dar de la Dumnezeu. A fost ca o ungere cu ulei şi cu vin a rănilor mele, umplându-mă de o bucurie de nedescris. În această carte am recunoscut adevărul şi dragostea şi am simţit în inimă un avânt de uimire, precum şi o mare recunoştinţă. Cu toate acestea, am avut nevoie de mai multe luni pentru ca mintea să ajungă să se unească cu inima... Aceasta a recunoscut suflarea lui Dumnezeu care pătrundea în nările omului pentru ca omul să devină fiinţă vie (*Facere* 2, 7).

Am citit, aşadar, cartea şi am recitit-o de mai multe ori! În urma acestor lecturi, am fost stăpânit de două dorinţe: în primul rând, să îl cunosc pe omul care a scris această carte, chiar dacă ar fi fost la capătul pământului şi pe cel mai înalt munte, chiar dacă ar fi trebuit să mă târăsc pentru a ajunge

la el, îmi doream şi trebuia să îl văd pe omul acesta – doar să îl văd, nu doream nimic mai mult! În al doilea rând, doream să vizitez locul în care trăise Stareţul Siluan.

La acea vreme nu bănuiam că împlinirea primei dorinţe, întâlnirea cu autorul cărţii, va avea asupra mea o înrâurire mult mai adâncă decât numeroasele vizite pe care urma să le fac la Mănăstirea Sfântul Pantelimon din Muntele Athos. Şi nu puteam nici să îmi închipui atunci că întâlnirea cu Părintele Sofronie va deveni întâlnirea cea mai importantă a întregii mele vieţi, cea care îmi va marca tot restul zilelor. Am fost foarte uimit să aflu că distanţa care mă despărţea de Arhimandritul Sofronie nu depăşea 250 km în zbor! Cum de era cu putinţă? Am fost uluit. Pentru mine cuvântul „Ortodoxie" încă mai avea, la vremea aceea, o rezonanţă exotică. Şi iată că acest călugăr rus, care trăise cândva la Muntele Athos şi care rămăsese mulţi ani în preajma Stareţului Siluan, locuia atât de aproape de mine! Toate aceste lucruri îmi acaparau întreaga atenţie. Ce puteau să însemne?

Am făcut călătoria. În 1972, traversarea cu vaporul dura încă mult timp, în ciuda distanţei relativ scurte. Am navigat timp de mai bine de 12 ore pe o mare agitată, pradă unei furtuni puternice. Valurile dezlănţuite îşi băteau joc de vas şi, pe deasupra, intervenise şi o problemă tehnică în plină furtună, care îl obligă pe căpitan să arunce ancora. Am fost imobilizaţi ore întregi. În cele din urmă am ajuns împreună cu soţia mea la *Old Rectory* în bezna nopţii.

Ne-au întâmpinat călugării şi maicile care tocmai ieşeau din biserică după slujba rugăciunii lui Iisus. Ne-au făcut o primire călduroasă, apoi ne-au dat o masă şi un pat. În ciuda bunăvoinţei şi amabilităţii pe care ne-o arătau toţi, ne simţeam oarecum descumpăniţi în acest cadru monahal. Până atunci nu intrasem în contact decât cu câteva mănăs-

tiri din Biserica Romano-catolică; în această mănăstire ortodoxă aveam impresia că intrasem într-o „rezervaţie”!...

Cu toate acestea, rămâneam neclintit în convingerea mea: aici locuia omul care trăise cu Stareţul Siluan şi aici îl voi putea întâlni şi vedea. Eram fascinat de această dorinţă de a-l avea în faţa ochilor pe autorul acelei cărţi şi care trăise atâţia ani aproape de Stareţul Siluan. Nu mai visam la nimic altceva, nu îmi mai doream decât un singur lucru: să îl văd! A doua zi, de dimineaţă, m-am adresat unui tânăr călugăr, părintele Rafail, foarte primitor şi volubil: „Credeţi că ar fi posibil să îl întâlnesc pe Stareţul Sofronie?” „Cred că da”, îmi răspunse. „Dar ştiţi, noi aici nu îi spunem Stareţul Sofronie, ci Părintele Sofronie. Îl voi întreba şi vă voi face cunoscut răspunsul său”.

În clipele care au urmat, o mare neliniște a pus stăpânire pe mine. M-au cuprins felurite gânduri: ce i-aș fi putut spune acestui om? Nu putem să îi spun: „Părinte, am venit doar pentru a vă vedea! Vreau numai să vă văd pentru că aţi scris această carte!”. Nehotărârea mea deveni tot mai alarmantă în orele care au urmat. Mă întrebam cum voi ieși din încurcătura asta.

După masa de amiază, călugărul Rafail a venit cu răspunsul: Părintele Sofronie venea să ne întâlnim; trebuia să îl aștept în apropierea biroului. Regretam îndrăzneala de a fi solicitat această întrevedere, care acum mă adusese într-o stare de mare tensiune. Ce îndrăznisem să fac? Nu știam cum ideea aceasta prinsese formă în mine, dar mă găseam la *Old Rectory*, așezat pe o cutie, în apropierea unei ferestre, așteptând sosirea unui gigant. De aceea mare mi-a fost mirarea când spre orele trei, am văzut un om de statură mai degrabă mică, îmbrăcat cu o pelerină și purtând o pălărie ciudată. Venea pe cărarea care ducea la *Old Rectory*, însoțit de călugărul Rafail. Acesta din urmă ne-a lăsat singuri, iar

Părintele Sofronie m-a rugat să îl ajut să își dea jos pelerina și m-a întrebat cum mă numesc. Deschizându-mi ușa biroului, m-a invitat să mă așez și a luat la rândul său loc de cealaltă parte a mesei de stejar. Așadar acesta era omul care scrisese cartea, care îl cunoscuse pe Stareţul Siluan mai bine decât oricare altul. M-a cuprins un soi de trac. Văzându-mi sfiala, Părintele Sofronie m-a întrebat: „Ce este?"

Nu știu de unde mi-a venit răspunsul, dar iată că, spre propria mea surprindere, m-am auzit spunând că mă simțeam ca un copil mic. „A fi ca un prunc este o stare privilegiată", îmi răspunse Stareţul.

Gheața fusese spartă! Am știut imediat despre ce trebuia să vorbesc. I-am spus ce a însemnat cartea sa pentru mine. Vorbeam și vorbeam într-una, iar cuvintele mele trebuie să fi dat impresia unei cascade. Dânsul asculta cu atenție și răbdare, cu mâna pâlnie la ureche pentru a înțelege mai bine.

După ce mi-a ascultat povestea, nu m-a întrebat dacă eram ortodox, protestant sau catolic. În înțelepciunea sa, se ferea să ridice astfel un zid despărţitor între el și celălalt de la prima întâlnire. Mi-a pus și această întrebare, însă abia mai târziu și cu o mare delicateţe.

La fiecare întâlnire, dar mai cu seamă la primul contact, Părintele Sofronie se străduia să îl întărească pe celălalt în persoana sa. Am simțit imensul său respect pentru persoana umană de-a lungul tuturor anilor în care l-am cunoscut și am vorbit cu dânsul.

Îmi aduc aminte de o anecdotă. Cred că întâmplarea s-a petrecut la sfârșitul anilor 70. Într-o zi am văzut că un taxi s-a oprit în fața mănăstirii și că din el a ieșit un tânăr cu o valiză. Cu excepția unei șuvițe de păr la ceafă, avea capul complet ras și era îmbrăcat cu o haină galben-portocalie: aparţinea, fără îndoială, mișcării *Hare Krishna*. Urmau

să îl lămurească, desigur, că greşise ashram-ul şi că ar fi fost mai bine să plece... Acesta a fost primul meu gând. Însă mare mi-a fost mirarea când l-am regăsit în aceeaşi seară, chiar înainte de slujba rugăciunii lui Iisus, în penumbra micii capele *Sfântul Ioan Botezătorul*, unde de atâtea ori se slujise Dumnezeiasca Liturghie... Eram convins că Părintele Sofronie urma să îi ceară frumos tânărului să se ridice şi să părăsească acele locuri. Câteva clipe mai târziu a intrat Părintele Sofronie, care s-a aşezat sub icoana Sfântului Siluan, şi preotul de serviciu din acea săptămână a început să rostească rugăciunile începătoare. Am rămas stupefiat. Două ore mai târziu, acelaşi tânăr se afla împreună cu noi în trapeză. Cu toţii îl aşteptam pe Părintele Sofronie pentru masa de seară: a intrat şi a mers să se aşeze sub marea frescă a Sfintei Treimi. Cu mâna dreaptă pe inimă se înclină uşor spre dreapta şi spre stânga, salutând astfel noii oaspeţi din acea zi. Apoi, fixându-şi privirea asupra frescei cu scena Deisisului din faţa sa, rosti rugăciunea de dinainte de masă. Nu înţelegeam. Abia mai târziu am înţeles că aşa îşi manifesta el respectul pentru persoana fiecăruia, chiar şi pentru cei care erau total diferiţi de noi prin înfăţişare exterioară şi convingeri interioare...

Unii au înţeles greşit această calitate a Părintelui Sofronie şi au interpretat atitudinea sa drept o lipsă de rigoare faţă de anumite principii. Se înşeală. Atitudinea sa nu era decât expresia celui mai curat respect faţă de persoana, faţă de icoana care este celălalt şi pe această bază îşi construia el relaţiile în calitate de părinte duhovnicesc.

În acest fel îi lăsa celuilalt libertatea de a-şi deschide inima, atât cât îi era acestuia cu putinţă în acel moment. De când celălalt îşi deschidea inima, relaţia putea să evolueze spre o comuniune spirituală în care avea loc un schimb: de la fiul către părintele duhovnicesc şi vice-versa. Era vorba

despre o chenoză (o golire) cu dublu sens: fiul duhovnicesc îşi descoperea rănile în plină lumină, dând glas suferinţelor sale; părintele îngrijea aceste răni cu uleiul şi vinul milei şi înţelepciunii sale. O comuniune de o atât de înaltă calitate nu este posibilă decât dacă relaţia se sprijină pe temeiul respectului profund pentru persoană. Nu voi putea niciodată uita acest mare respect faţă de persoană, de care Părintele Sofronie făcea dovadă. Foarte rar am mai întâlnit la alţii o asemenea punere în practică a principiului fundamental al paternităţii duhovniceşti.

Mai târziu, am înţeles, de asemenea, în ce măsură Arhimandritul Sofronie stăpânea arta de a aduce ordine şi pace în sufletul fiilor săi duhovniceşti. Făcea acest lucru prezentându-le rânduielile vieţii duhovniceşti. Astfel, le preschimba sufletul în pământ roditor. Îl aducea pe om la locul cuvenit, adică acolo unde putea să regăsească armonia cu ordinea dumnezeiască. Aşa făcea ordine în suflete.

La fiecare întrevedere aducea mărturie că nu există altă deplinătate a vieţii decât aceea în cunoaşterea lui Hristos prin Duhul Sfânt şi că adevărata cunoaştere nu putea fi atinsă decât într-o relaţie – într-o întâlnire. Omul care putea primi un asemenea har era marcat pentru totdeauna ca de o pecete, după cum este scris la profetul Ezechiel: „şi tu ai fost a Mea" (*Iezechiel* 16, 8), iar la evanghelistul Ioan: „cunosc pe ale Mele şi ale Mele Mă cunosc pe Mine" (*Ioan* 10, 14).

În miezul învăţăturii Părintelui Sofronie se aflau două idei majore: pe de o parte, inepuizabila iubire dumnezeiască şi, pe de altă parte, ceea ce el numea „drama umană". Această sintagmă exprimă întreaga căutare şi toată suferinţa omului care se vede incapabil de a răspunde pe deplin dragostei dumnezeieşti. Drama umană nu este alta decât istoria lui Adam de după căderea, care îşi aminteşte de rai şi poartă mereu în inimă dorinţa de a-l regăsi.

Această „dramă umană" comportă o tensiune între două aspecte: pe de o parte, omul știe din experiență care ar putea să îi fie starea de fericire, iar pe de altă parte, suferă din cauza lentorii și a laşității sale. În această dramă, el este deopotrivă actor și spectator al tragediei sale personale.

Atunci când Părintele Sofronie dădea sfaturi, știa cum să le ofere în măsura potrivită, pentru ca celălalt să nu fie zdrobit. De asemenea, discernea și starea de disponibilitate a inimii omenești care i se deschidea și îi cerea sfaturi: de când simțea cea mai ușoară rezistență, se oprea. Îmi amintesc de una dintre plimbările noastre pe drumul care ducea la vechea biserică. Îi pusesem o întrebare la care mi-a răspuns printr-o expunere foarte amplă. Nu știu de ce, dar am început să mă gândesc că între noi se așezase o neînțelegere, sau că poate eu nu înțelesesem bine cuvintele sale. Așa că, în timp ce Părintele Sofronie îmi vorbea, l-am întrerupt deodată și i-am spus: „Da, Părinte, dar..." Acesta a fost sfârșitul imediat al întrevederii noastre. Și-a încheiat brusc cuvântul și plimbarea; m-a privit, fără urmă de mânie, ci mai degrabă cu tristețe, și mi-a spus: „Iată, s-a sfârșit", apoi s-a întors înspre mănăstire. Nu mai vorbea. Eram profund tulburat, nu înțelegeam ce se întâmplase. Când drumurile noastre urmau să se despartă, i-am cerut binecuvântarea. S-a uitat la mine cu aceeași privire și mi-a spus: „Nu pot". M-a părăsit mergând încet înspre căsuța sa. Eram complet pierdut și plângeam, dar ceva din mine îmi zicea: „Ai opus rezistență". Acum sunt încredințat că în acel moment inima mea nu era pregătită pentru a primi cuvintele sale.

Într-o zi când dădeam o mână de ajutor la bucătărie, la spălatul vaselor, am auzit o voce în spatele meu: „Părinte diacon, nu te lăsa exploatat!". M-am întors și am văzut că cel care vorbise era Părintele Sofronie. Își strecurase capul prin deschizătura care despărțea bucătăria de sala de

mese şi îmi vorbise cu un zâmbet amabil. În loc să tac, i-am răspuns: „Dar, Părinte, ce cuvânt ciudat!". M-a poftit să trec în trapeză şi m-a întrebat ce am vrut să spun cu asta. I-am răspuns că mi se părea ciudată folosirea cuvântului „a exploata" într-o mănăstire! Luându-mă la o parte, a devenit imediat serios şi m-a întrebat prevenitor: „Crezi că îi este cu putinţă unui om să vorbească în orice moment şi în orice circumstanţă folosind cuvinte potrivite şi cu măsura potrivită? Ne străduim în zadar căci în toată fiinţa noastră, în fiecare dintre cuvintele şi dintre mişcările inimii noastre va rămâne mereu pecetea stării noastre de oameni căzuţi".

Puţin mai târziu, mi-a arătat fresca cu Îngerul la mormântul gol şi m-a întrebat: „Ştii de ce acest Înger îşi ţine picioarele puţin încrucişate?" I-am răspuns că nu. „Ei bine, mi-a spus, dacă nu, şi le-ar prinde atunci când închidem ferestruica dintre bucătărie şi trapeză!" Pentru mine, acest umor era o nouă dovadă a autenticităţii sale. Terenul suferinţei umane nu se găseşte la suprafaţa vieţii, ci în adâncurile inimii! Acolo este adevăratul câmp de bătălie.

Graţie Părintelui Sofronie – căruia îi sunt recunoscător – am putut face cunoştinţă cu prospeţimea Ortodoxiei, adică cu o Ortodoxie care pune accentele acolo unde trebuie: pe smerenie, iubirea aproapelui, pocăinţă şi întoarcere, toate acestea legate de un fel de nostalgie permanentă şi ancestrală a omului după Creatorul său. Nu am găsit în el nicio urmă de sfinţenie „crispată" ci, dimpotrivă, o mare libertate spirituală. În această libertate, ne făcea părtaşi la Tradiţia Bisericii şi la o viaţă duhovnicească ale cărei rădăcini, trecând prin Sfântul Munte Athos, mergeau, în timp, până la Părinţii pustiei.

Esenţa moştenirii pe care ne-a lăsat-o cuprinde ceea ce i-a transmis părintele său duhovnicesc, Sfântul Siluan de la Muntele Athos, dar şi propriile sale experienţe, pe propriul

său drum duhovnicesc. După cum reiese din alte cărţi şi cuvinte ale sale, era la rândul lui, în chip vădit, purtătorul unei forme de cunoaştere aparte, adică al unei cunoaşteri fundamentate pe experienţă. Tocmai această cunoaştere înnoieşte totul. Este inalienabilă, poate îmbrăca omul în ciuda nevrednicie sale. Despre această cunoaştere vorbeşte Heidegger când spune că între cunoaşterea prin experienţă şi cea prin acceptare este aceeaşi tensiune ca între fiinţă şi ne-fiinţă, adică aceeaşi tensiune ca între viaţă şi moarte. Acestea sunt Paştile, *Pascha*. Da, aceasta este învierea noastră!

Când vorbea, când învăţa, o făcea mereu plecând de la această cunoaştere. Fiecare dintre cuvintele sale şi fiecare idee pe care o expunea erau impregnate de această formă de cunoaştere, care îşi găseşte izvorul în Duhul Sfânt.

În relaţia pe care o puteam avea cu el, în sfaturile pe care ni le dădea, în ambianţa conversaţiilor noastre nu era niciodată ceva deprimant, nu era nicio formă de dominaţie sau de constrângere. Dimpotrivă, mereu plecam de la el consolat, hrănit cu o nouă nădejde, plin de un curaj reînnoit: pentru fiecare caz exista o ieşire.

Spunea: „Atenţie! Aici, sau acolo, eşti în primejdie şi trebuie să faci aşa şi aşa". Sfatul pe care îl dădea putea mai apoi fi urmat în deplină libertate. Aceasta a fost şi experienţa mea personală. De pildă, după ce îi fusese descrisă o anumită problemă, întreba: „Ai făcut cum ţi-am spus ultima oară?" Dacă răspunsul era unul negativ, repeta încă o dată aceeaşi îndrumare, însă niciodată a treia oară. Potrivit cu regula sa, a respectului pentru fiecare persoană, te lăsa complet liber.

Cele mai bogate clipe ale întâlnirilor noastre au fost cu siguranţă cele în care am slujit împreună în capelă. În Dumnezeiasca Liturghie, Părintele se găsea deopotrivă în faţa lui Dumnezeu şi, la fel de deplin, în experienţa dramei

umane. Conversațiile pe care le-am putut avea în intimitatea biroului său au fost întotdeauna, și ele, un izvor de har și de mare bucurie.

Amintirea Arhimandritului Sofronie va rămâne pe veci săpată în amintirea noastră ca aceea a unui uriaș duhovnicesc, mic de statură și cu o sănătate fragilă, sau ca aceea a unei călăuze care ne-a arătat calea, neobosit, până când boala l-a împiedicat să o mai facă.

Multora le-a arătat drumul duhovnicesc, cu răbdare, dragoste și severitate... și cu simțul umorului, păstrându-și totodată picioarele pe pământ. Privirea lui era aceea a unui om care Îl întâlnise pe Dumnezeu și care, cu o nostalgie sfințitoare, nu s-a mai oprit din a-L căuta, în lacrimi, până la ultima sa suflare.

Veșnică pomenire!

* * *

Jean-Claude Polet

L-am văzut pe Părintele Sofronie pentru prima dată în 1974.

Mai apoi mi-a oferit prilejul să îl întâlnesc de numeroase ori de-a lungul ultimilor douăzeci de ani din viața sa.

Întâlnirea mea cu dânsul a avut ceva providențial. De altminteri, foarte multe persoane, de toate felurile, vârstele și categoriile, venite din lumea întreagă, de diferite confesiuni creștine sau aflate în căutări spirituale de toate direcțiile, au remarcat la rândul lor caracterul providențial al acestei întâlniri.

Dacă, în ceea ce mă privește, numesc această întâlnire providențială, este datorită caracterului insolit și para-

doxal al cauzelor sale, pe care le voi evoca fără să intru în detalii. Cel mai întâmplător lucru este că, dintr-un amestec inconsistent, s-a născut deodată o evidenţă suverană, care s-a potrivit perfect cu persoana mea.

Pentru a povesti pe scurt, iată cum au stat lucrurile: în primul rând, l-am întâlnit pe Părintele Sofronie urmându-mi cel mai bun prieten, care era condus, mai puternic decât mine, de o profundă căutare spirituală. Or, el a murit tragic într-un accident de maşină, iar eu am rămas să mă bucur de tot ceea ce construise el şi de tot ceea ce a urmat. Venirea mea, împreună cu acest prieten, la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul – şi voi fi foarte scurt, din moment ce simpla menţionare a numelui celor două persoane pe care le voi pomeni va fi suficientă pentru a evoca paradoxul – s-a petrecut la sugestia lui Frithjof Schuon, autorul cărţii *Despre unitatea transcendentală a religiilor*, pe care l-am întâlnit la Pully, apoi la recomandarea episcopului Antonie Bloom († 4 august 2003), pe care l-am întâlnit la Londra.

Această convergenţă a lucrurilor improbabile, această manieră de a scrie drept cu linii curbe, este tocmai aceea a Sfântului Duh, care suflă unde vrea, desconsideră determinismele şi libertăţile superficiale pentru a descoperi, în fiecare, libertatea adâncă, aceea care coincide cu identitatea de sine, aceea care aparţine persoanei, ipostasului, după cum spunea Părintele Sofronie – vom reveni asupra acestui lucru.

Pentru a încheia cu aceste consideraţii asupra Providenţei, voi adăuga că prezenţa mea la Mănăstire în ziua adormirii Părintelui Sofronie este şi ea providenţială şi poartă pecetea Duhului Sfânt. Sfântul Duh, în nemărginita Sa delicateţe, în dulcea şi generoasa Lui prietenie, în tandreţea Sa atât de subtilă, El, care face totul mai mult decât bine atunci când ne face bine, mi-a îngăduit – în cazul de

față, cu simpatia și cu complicitatea rugăciunilor Părintelui Sofronie –, în ciuda tuturor piedicilor și nodurilor vieții, sau mai bine spus, prin ele, să fiu acolo în ziua și în ceasul adormirii Stareţului, deoarece acesta era unul dintre legămintele tainice pe care îl făcusem cu mult timp în urmă.

O asemenea întâlnire și o asemenea relație cu Părintele Sofronie și, dincolo de el, cu Sfântul Siluan – atât unul cât și celălalt învăluiți de energia Sfântului Duh – marchează viața exact la adâncimea la care se descoperă, în profunzimile lăuntrice, locul persoanei, al ipostasului, acel loc a cărui descoperire constituie, din punct de vedere creștin, esența învățăturii Părintelui Sofronie[866], iar din punct de vedere antropologic – de care umanitatea de azi are nevoie – stâlpul și temelia adevărului.

Această întâietate a antropo-teologiei persoanei în învățătura Părintelui Sofronie este cu adevărat fundamentul în care toți creștinii, indiferent de confesiune, se pot regăsi, și, în virtutea implicațiilor sale teologice, este calea aprofundării care duce la unitatea credinței.

Într-adevăr, în afara tuturor divergențelor confesionale dintre creștinii de toate nuanțele, dincoace și dincolo de incompatibilitățile din zona sacramentală, rituală și ecleziastică, „rugăciunea lui Iisus”[867], care se naște în inima persoanei și care descoperă în fiecare locul ipostasului, rezumă și întemeiază ceea ce constituie deopotrivă definiția

[866] Evident că Părintele Sofronie nu este nici singurul, nici primul teolog creștin al persoanei. Însă, cu toate acestea, este semnificativ că unul dintre cei mai importanți teologi ortodocși contemporani ai persoanei este nimeni altul decât Mitropolitul Ioan al Pergamului, despre care se știe cât de apropiat este de Părintele Sofronie.

[867] „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!”, formulă clasică a rugăciunii lui Iisus, care dovedește că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este Domnul și că tot omul care se recunoaște pe sine a fi păcătos, poate nădăjdui să obțină de la El mântuirea pe care El a vădit-o.

și Unitatea creștinilor în diversitatea lor sau, cu alte cuvinte, credința în faptul că oamenii sunt persoane unice, după chipul și asemănarea Dumnezeului treimic, după divino-umanitatea lui Hristos.

În plus, această antropo-teologie a ipostasului este și baza noului umanism de care lumea are nevoie. Acest lucru este valabil pentru Occident, unde drepturile omului duc o lipsă cruntă de temeiuri spirituale, părând astfel goale sau scandaloase, religiilor sau culturilor care se preocupă de transcendent. Acest fapt este la fel de adevărat și în afara Occidentului unde, sub presiunea irezistibilă a modernității, crește distanța dintre orizontul referințelor normative tradiționale și dinamismul exigențelor și practicilor cotidiene, o distanță care generează și întreține rupturile și impulsurile integriste. De altfel, în acest sens Olivier Clément declara într-un interviu publicat de *La Croix*, la 1 august 2003, și reprodus în SOP[868], ediția de septembrie-octombrie: „Mergem spre întâlnirea divinului cu umanul. Singurul umanism valabil este divino-umanismul, ceea ce înseamnă că la capătul omului este Dumnezeu, iar la capătul lui Dumnezeu, îndrăznesc să spun, este omul. În acest divino-umanism se găsește una dintre cheile mileniului care se deschide cu această dublă căutare, a identității și a alterității, al cărei răspuns este taina treimică".

Mi se pare într-adevăr evident că metafizica, ontologia și psihologia persoanei, implicațiile lor juridice, politice, sociale și economice, consecințele lor etice, științifice și chiar tehnologice sunt exact noul orizont de evidențe de care omenirea globalizată are nevoie[869] pentru a asigura,

[868] Service Orthodoxe de Presse (Serviciul Ortodox de Presă) nr. 281 (n. tr.).

[869] Criza generală a ordinilor stabilite și a vechilor valori, provocată de dezordinea lumii occidentale și globalizarea modelului său, întâlnirea și șocul religiilor și a culturilor, autonomizarea universală a conștiinței individuale impusă de norma democratică, deschiderea spațiului inte-

dincolo de diferenţele religioase şi culturale, echilibrul coexistenţei, adică noua armonie a Unităţii în diversitate.

Într-adevăr, în momentul istoric în care trăim, lipsa unui principiu fondator pentru diferitele dimensiuni ale persoanei umane, adesea confundate şi amestecate, pretinde o nouă normă, iar aceasta este principiul ipostatic, adică principiul personal, aşa cum ni l-a făcut cunoscut Părintele Sofronie, plecând de la Sfântul Siluan şi în lumina Duhului Sfânt[870].

Dar ce este, aşadar, acest principiu ipostatic? Cum se poate defini şi cunoaşte?

Mai întâi trebuie spus şi amintit faptul că această cunoaştere nu este, în primul rând, de ordin intelectual, chiar dacă poate face loc unei formulări, s-o numim, filozofice, aşa cum fac eu în aceste pagini. Părintele Sofronie a insistat suficient asupra acestui lucru: această cunoaştere este în primul rând – şi aici stau puterea şi eficacitatea sa cu adevărat universale – revelaţie reconfortantă, strălucire binefăcătoare, amabilitate delicată, discreţie desăvârşită, experienţă a prieteniei, „*parrhesia*", cum se spune în greacă, şi desfătare de apropiere, înţelegere şi pace, adică întocmai caracteristicile energiei Duhului Sfânt, care este singurul care poate, astfel, să suscite o experienţă lăuntrică absolut evidentă şi cu desăvârşire alinătoare.

---

rioritătii spirituale către toate curentele şi tradiţiile au produs, între alte consecinţe, ştergerea evidenţelor regulatoare ale oricărei judecăţi normative şi instaurarea, aparent triumfătoare, a unui relativism generalizat, împotriva căruia toate integrismele s-au ridicat şi din care toate acestea se hrănesc. Aceste tulburări profunde caracterizează, în genere, mutaţiile epocii, „sfârşiturile lumii". În cadrul mutaţiei la care asistăm, iese la iveală noua normă, singura care ar putea satisface diversele cereri ale tuturor pretenţiilor legitime: persoana umană.

870 Este împlinirea rugăciunii Stareţului care cerea cunoaşterea tainei lui Hristos pentru toate popoarele pământului, prin Duhul Sfânt.

Acest principiu personal, ipostatic nu este cu nimic revoluționar, nu instaurează vreo nouă ordine și nu pretinde să reinventeze nici conceptul și nici noțiunea de persoană, care există de la originile civilizației. Vine să lămurească esența și să armonizeze diferitele instanțe, mai mult sau mai puțin dezvoltate de-a lungul istoriei și larg răspândite în ziua de astăzi. Transfigurează ceea ce există, face transparente legăturile dintre diversele aspecte și niveluri în care noțiunea de persoană își găsește pertinența.

În realitate, promovarea persoanei ca principiu antropologic universal a luat proporții democratice de mai mult de două secole, dar aceasta s-a făcut de cele mai multe ori cu prețul concurenței perspectivelor și al unei autonomizări a punctelor de vedere.

Așa s-a construit filozofia drepturilor omului în plan juridic și politic, împotriva unei antropo-teologii care, trebuie să o recunoaștem în apărarea Epocii Luminilor, era profund marcată de evidențele și de structurile Vechiului regim, ca să spunem așa. Tot astfel s-a construit și psihologia individuală pe nevoile ireductibile și absolute ale unicității sinelui, împotriva constrângerilor exterioare și ale violențelor interioare ale unei morale lipsite de libertate fondatoare și adeseori îmbrăcată – trebuie să recunoaștem acest lucru în apărarea anticlericalismului – în haina pietismelor rigoriste sau în cea a demnităților bisericești[871]. Or, psihologia persoanei apare azi întemeiată pe trei dimensiuni: integritatea „eu"-lui, armonia dintre „eu" și „noi" și totalizarea, în fiecare, a lui „eu", a lui „noi" și a „sinelui". Aceste

[871] Singurul principiu integrator care pare legitim să fie luat în considerare a fost căutat și găsit mult dincolo și dincoace de Om, în trecutul îndepărtat al creației – devenită, în acest caz, evoluție – în acest loc și în această dinamică a devenirii biologice, în care viața a luat naștere și în care pare să se ivească principiul individuației, coincidabil din punct de vedere rațional și științific.

trei dimensiuni deschid perspectiva unei dinamici încă şi mai fundamentale, care doreşte dezvoltarea permanentă, strâns legată şi unită a acestor trei dimensiuni, dezvoltare care este deopotrivă promisiune şi premisă a accesului la infinit, unde perspectivele lui „eu", „noi" şi cea a „sinelui" se întâlnesc[872].

Astfel, putem spune, pe scurt, că de două secole încoace, promovarea persoanei s-a făcut mai întâi în energia revoltei, în excesele cuceririi şi bucuriile eliberării, domeniu cu domeniu, plan cu plan, aspect cu aspect. Cu toate acestea, într-un context de luptă şi violenţă, entuziasmul eliberării a fost sistematic însoţit de convingerea, erijată în principiu, că orice eliberare este intrinsec legată de încălcarea şi negarea oricărui principiu, a oricărei instanţe integratoare, a oricărei norme metafizice. Eliberarea nu a avut şi nu are în continuare încredere în caracterul totalitar făţiş sau tainic al principiilor integratoare care, aşa cum o demonstrează trecutul, tocmai că au împiedicat instaurarea în plan universal a antropologiei persoanei libere şi a dezvoltării sale personale, sau că acestea au rezervat-o, cel puţin, câtorva privilegiaţi prin clasa sau averea lor[873].

---

[872] De altfel, cea mai mare parte a mişcărilor aşa zise „de spiritualitate" sau „ezoterice" se bazează pe acest dinamism şi exploatează tocmai promisiunile acestuia. Multe dintre ele nu fac decât să paraziteze sentimentul religios. Totuşi, unele împing oamenii şi mai departe, către iluzia spirituală şi pot uneori să îi antreneze în sfera demenţei şi a demonicului. Însă se ştie că această „identitate supremă", în care îşi dau întâlnire perspectivele lui „eu", „noi" şi cea a „sinelui", se traduce prin abolirea persoanei, considerată acum a fi începutul şi sfârşitul stării de iluzie care dă consistenţă, în conştiinţă şi în fiinţă, tocmai unui „eu" lipsit de „Tot", unei finitudini despărţite vertiginos de infinit. Or, această abolire a persoanei este tocmai la antipodul revelaţiei lui Hristos.

[873] Secolul XX este secolul opoziţiei faţă de orice metafizică, în care orice normă este considerată perversă şi absolutul libertăţii personale implică faimosul „A interzice este interzis!" din Mai '68.

Totuşi, suntem nevoiţi să constatăm că în faţa religiilor şi culturilor care se întemeiază pe un principiu fondator străin, superior sau exterior absolutului persoanei umane, în faţa spiritualităţilor sau a ideologiilor moderne care absolutizează un aspect sau altul – juridic, politic, social, economic, psihologic sau ecologic – al persoanei, se resimte urgenta nevoie de o nouă evidenţă care să integreze toate aceste aspecte, arătând legăturile organice, măsurile armonice şi sinergiile interactive, fără a aliena sau a frâna dezvoltarea fiecăruia dintre aceste aspecte, ci manifestându-le fericita convergenţă.

Or, acest principiu, acest nivel, acest loc fondator este ceea ce Părinţii isihaşti numesc „locul inimii", locul persoanei din fiecare, sediul principiului ipostatic, un loc în care toate contradicţiile sunt depăşite şi în care domneşte desăvârşita libertate a fiinţei, absolut liberă de sine, în mod real acordată celorlalţi, conştientă de unitatea ontologică a Omului pe care Părintele Sofronie îl numea Adamul întreg. Această libertate de dincolo de orice contradicţie, nivel decisiv al întemeierii conştiinţei şi al fiinţei, este cheia de acces la ordinea divino-umană pe care Hristos o actualizează. Este ceea ce Părintele Sofronie s-a străduit să înveţe şi să pună în practică.

Ceea ce, în dreapta Tradiţie creştină a sfinţeniei, Părintele Sofronie a făcut să trăiască şi a permis astfel multora să experieze este desăvârşita „libertate a slavei fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 21), care izvorăşte din locul ipostasului şi care permite întemeierea tuturor instanţelor existenţei, adică depăşirea tuturor contradicţiilor. Acest principiu ipostatic este tocmai locul unde se odihneşte, în fiecare om, Duhul lui Dumnezeu care face din trupul omului, după cum aminteşte Sfântul Pavel, „Templul Duhului Sfânt" (*1 Corinteni* 6, 19) şi care, departe de a închide *ego*-ul în el

însuşi, îl deschide înspre toate celelalte *alter ego*-uri ale sale unite, dincolo de diversitatea lor, prin acelaşi Duh care umple pe de-a-ntregul omenitatea lui Hristos înviat şi face din omenirea sfinţită, adică din Sfânta Biserică, Trupul lui Hristos. Manifestând locul ipostatic în fiecare, descoperindu-i-l fiecăruia ca loc fondator de sine, Părintele Sofronie i-a eliberat pe cei care fuseseră atinşi de harul său, atât de iluzia care constă în a diviza şi a separa aspectele conştiinţei şi ale fiinţei, precum şi de confuzia care rezidă în a crede că unul dintre aceste aspecte, psihologic, politic, ştiinţific etc., poate de unul singur să conducă la stăpânirea şi deci la eliberarea de sine. Această „dobândire a Duhului Sfânt", cum spunea Sfântul Serafim de Sarov, oferă fiecărui om – în mod potenţial, chiar de aici, de pe pământ – posibilitatea de a fi, în unicitatea şi ireductibilitatea a ceea ce este, după chipul şi asemănarea lui Hristos, „eu"-ul, „tu"-ul, „noi"-ul, „sinele", „acelaşi"-ul şi „celălalt"-ul Omului.

Astfel, înţelegerea principiului ipostatic, cultura locului inimii, dezvoltarea persoanei în fiecare – în ultimă instanţă se reduce la acelaşi lucru – conduce întotdeauna la o reală cunoaştere a lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu – Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh – este în mod absolut ipostatic. Întruparea lui Hristos a descoperit Treimea, adică uni-diversitatea Absolutului personal, care este Dumnezeu, şi, în prelungirea divino-umanităţii lui Hristos, a asigurat şi paradoxala continuitate uluitoare a ipostasului uman şi a celui dumnezeiesc, care înlesneşte omului întâlnirea cu Dumnezeu cel Unul în trei ipostasuri, Tată, Fiu şi Sfântul Duh. Este într-adevăr limpede că dacă Părintele Sofronie a revelat principiul ipostatic în antropologie, aceasta se datorează faptului că el a privit omul în lumina realităţii ipostatice a Uni-Treimii şi în prezenţa vie a energiilor celor trei ipostasuri ale Treimii, în mod deosebit în ipostasul divino-uman al lui Hristos.

Şi, de aceea, această viziune asupra omului este hotărâtoare pentru omenirea viitorului, deoarece aceasta are nevoie de ea pentru a salva de la o disoluţie progresivă şi inevitabilă singurul principiu metafizic care susţine lumea modernă: cel al libertăţii persoanei. În fapt, de unul singur, acest principiu metafizic al libertăţii persoanei se reduce la un relativism absolut şi tocmai de pe aceste picioare de lut ale relativismului absolut, riscă uriaşul lumii moderne să se prăbuşească; şi tocmai acest relativism absolut este recuzat şi respins de religiile transcendenţei absolute, în special de islam.

Este *kairos*-ul[874] lumii de azi şi de mâine care cere să se manifeste uimitoarea convergenţă, providenţiala coincidenţă şi congruenţele conceptuale care cheamă întâlnirea dintre ansamblul de cunoştinţe dobândite, al modernităţii, şi absoluta, radicala noutate a revelaţiei creştine. Trebuie să facem să se întâlnească două lumi: pe de o parte, o lume care a cucerit şi a construit o ideologie a eliberării şi o antropologie a persoanei libere, în care norma libertăţii interzice orice principiu integrator şi în care triumfă principiul diseminării – un univers în care cuvintele cheie filozofice sunt „deconstrucţie" şi „individualism"; pe de altă parte, un univers spiritual, în care principiul ipostatic, născut din cultura interiorităţii, a căutării radicale a libertăţii absolute, a iubirii, descoperă o instanţă a conştiinţei şi a fiinţei care permite, în deplină libertate, depăşirea contradicţiilor şi împăcarea opoziţiei multiplelor aspecte, unde libertatea persoanei înţelege să se exercite.

De bună seamă, prin natura sa şi prin definiţie, această viziune asupra omului nu ar putea să se impună decât prin puterea Sfântului Duh, care ar lumina în fiecare din-

[874] În original, în greacă *kairos* = moment oportun, prilej, clipă prielnică (n. tr.).

tre cei care manifestă această evidenţă a principiului ipostatic, ca principiu fondator al antropologiei lumii ce va să vină. Hristos, pentru că despre El este vorba, nu ar putea să Se impună prin violenţă, printr-o oarecare poruncă exterioară. Împărăţia Sa nu este din această lume. Stăpânirea Sa nu se iveşte decât din inima omului. Scaunul Împărăţiei Sale este aşezat în taina inimii omului, în tăcerea în care veghează Duhul Sfânt. Truda duhovnicească a fiecăruia constă tocmai în a asculta, în această tăcere, cum Cuvântul creator ne cheamă pe nume.

Tot ceea ce tocmai am spus în legătură cu ipostasul, cu locul său în viaţa lăuntrică, cu practica „rugăciunii lui Iisus", cu spiritualitatea şi cu teologia care le susţin ar putea să ne facă să credem că Părintele Sofronie a fost în primul rând un maestru al invocării Numelui. Acest lucru a fost afirmat de multă lume, crezut de câţiva şi criticat de alţii. În această privinţă, pot aduce mărturie despre aceasta, ceea ce e mult mai puţin decât se poate vedea într-o săptămână petrecută la mănăstirea pe care Părintele Sofronie a întemeiat-o.

Părintele Sofronie, în continuitatea antropo-teologiei sale, a ipostasului, şi oricare ar fi putut fi importanţa pe care o acorda „rugăciunii lui Iisus", insista asupra întâietăţii Dumnezeieştii Liturghii euharistice. Vedea în aceasta nu doar participarea efectivă a oamenilor la taina divino-umanităţii lui Hristos şi împlinirea tainei transfigurării lor, nu numai sursa de energie şi dinamismul sinergiei care conduc fiinţa umană la a deveni, după modelul lui Hristos şi prin harul Acestuia, omul cel nou în deplinătatea ipostasului său, ci vedea şi marea clipă în care prin toate mijloacele de expresie creatoare şi dincolo de ele, în tăcerea Sfântului Duh, se împlineşte mântuirea lumii, în simboluri şi în realitate, în lumea văzută de azi şi, deja acolo, în lumea ne-

văzută care va veni, atât în prezența copiilor neatenți[875] cât și în percepția aproape sensibilă a laudei aduse de îngeri. Pentru că, pentru Părintele Sofronie, ca și pentru întreaga tradiție și practică a Bisericii ortodoxe, orice slujbă, și mai ales Dumnezeiasca Liturghie euharistică actualizează mântuirea, adică împăcarea veșnică, prin Iisus Hristos, a lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, cu Cosmosul și cu Omenirea întreagă, adică sfințirea lumii și a omului. Dacă în cele din urmă, rugăciunea și înfrânarea la care aceasta îndeamnă au ca singur scop să restaureze omul în deplinătatea ipostasului său și să îl conducă la a participa – prin har – la ipostasul divino-uman al lui Hristos, dacă, de asemenea, împărtășirea cu Sfintele Taine îl conduce pe omul hrănit cu Trupul și Sângele lui Hristos la participarea la substanța[876] divino-umană, dacă, așadar, rugăciunea curată și Sfânta Liturghie nu au decât una și aceeași finalitate, rămâne totuși valabil faptul că Dumnezeiasca Liturghie are întâietate.

De ce? Pentru că rugăciunea curată ține de interioritatea pură și vizează direct principiul ipostatic în om, acel loc în care tronează primejdios mândria și în care doar deplina smerenie[877] a celui care se roagă poate face să troneze,

[875] Îmi amintesc foarte bine de o slujbă din Săptămâna Patimilor, oficiată în biserica Tuturor Sfinților de la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, de Părintele Sofronie asistat de părinții Chiril și Simeon, în timpul căreia un băiețel de 6 sau 7 ani, stăpânit poate de o bruscă hiperchinezie, sau pur și simplu foarte indisciplinat, a început să se zbenguie, să sară, într-un cuvânt să se maimuțărească, învârtindu-se ca și cum ar fi fost pe un teren de joacă în jurul preoților care se aflau în naos, la câțiva metri în fața iconostasului, fără ca vreunul dintre ei să aibă cea mai mică reacție. Debandada s-a produs de mai multe ori, fără a modifica în vreun fel impasibilitatea preoților slujitori.

[876] Lingvistic, este exact echivalentul latin pentru „ipostas".

[877] După cum se știe, această smerenie trece prin supunerea față de poruncile dumnezeiești, iar în tradiția monastică ortodoxă, prin asculta-

în locul acesteia, Duhul lui Hristos. Pentru că rugăciunea curată, pentru a fi pe deplin, neîncetat şi desăvârşit ceea ce trebuie să fie şi, astfel, să fie cu adevărat euharistică, necesită o asceză de toată vremea, pe care viaţa în lume nu o permite şi la care nici chiar viaţa călugărească nu conduce în mod necesar. Şi, de aceea, conştienţi de finalitatea comună a rugăciunii personale şi a liturghiei, şi de sinergia lor, dar şi încrezători în obiectivitatea universală a euharistiei, călugării, ca şi oamenii care trăiesc în lume, clericii ca şi laicii practică în primul rând şi înainte de toate liturghia care manifestă şi conferă viaţa euharistică, adică revelează şi stimulează conştiinţa şi înrâurirea ipostatică. Deci chiar dacă finalităţile rugăciunii şi euharistiei sunt identice, Părintele Sofronie, ca întreaga tradiţie a Bisericii, dădea întâietate Dumnezeieştii Liturghii, nu doar în virtutea absoluităţii sale, ci şi în funcţie de universalitatea sa, adică de eficacitatea sa pe toate planurile, pentru tot şi pentru toţi, fiindcă este Liturghia întregii Biserici, una, sfântă, sobornicească şi apostolească, infailibil eficace şi care uneşte într-o armonie desăvârşită liturghia cerească, liturghia cosmică şi liturghia parohială, făcută din comuniunea şi în dragostea fiecăreia dintre persoanele prezente.

Dacă rugăciunea împlineşte botezul, ea nu este cu nimic mai mare decât această împlinire; dacă actualizează în interioritatea personală puterea euharistiei, nu este cu nimic mai lucrătoare decât aceasta; dacă rugăciunea conferă puterii duhovniceşti a tainei o capacitate de percepţie şi o iradiere a evidenţei mai mari, ea nu este mai mare decât taina. Şi dacă Stareţul este un sfânt, aceasta este pentru că participă la sfinţenia Bisericii şi o ilustrează pe aceasta, sfinţenie care nu aparţine nimănui, al cărei sprijin, origine şi sfârşit este doar persoana lui Hristos.

---

rea faţă de un părinte duhovnicesc.

Iată ce mi s-a părut că trebuie să spun azi, ca mărturie a întâlnirii mele cu Părintele Sofronie.

* * *

Panayotis Klerides

Se împlinesc patru ani şi patru luni de când soţia mea, Anthia, şi cu mine l-am întâlnit pe Părintele Sofronie. Ştim, de bună seamă, că Părintele s-a întors la Dumnezeu acum zece ani. Să începem totuşi cu începutul.

La 14 iunie 1999 am mers pentru prima dată la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, la Maldon, fără să ştim prea multe lucruri. De fapt, am început prin a ne pierde pe drum, un drum pe care azi îl ştim atât de bine, după 18 vizite, şi care a devenit calea noastră duhovnicească.

Eu am venit la Mănăstire din pură curiozitate, într-atât mi se părea de ciudat că exista o mănăstire ortodoxă în Marea Britanie. Deşi m-am născut într-o familie creştin ortodoxă şi că am fost apropiat de Biserică până la vârsta de 18 ani, m-am îndepărtat puţin câte puţin de ea.

Anthia, dimpotrivă, era cu adevărat evlavioasă şi nădăjduia în „convertirea" soţului său rătăcit. Singura ei armă era rugăciunea. Pe când, pentru mine, vizita la Mănăstire nu însemna mare lucru, pentru ea, această călătorie era răspunsul la rugăciunile sale. Detaliile acestei poveşti sunt prea intime pentru a fi publicate. Este suficient să spun că, prin mijlocirea Părintelui Sofronie şi a Sfântului Siluan, speranţele Anthiei s-au împlinit. Întreaga noastră viaţă s-a schimbat.

Prima carte pe care am citit-o împreună a fost *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*. O adevărată revelaţie. Au

urmat alte cărţi şi alte vizite. Cărţile Părintelui Sofronie şi Mănăstirea vorbeau direct inimilor noastre.

Acum doi ani am obţinut, graţie Părintelui Simeon, o casetă unde Părintele Sofronie vorbeşte în greacă despre istoria şi viaţa Mănăstirii. Vocea sa va rămâne pentru totdeauna în auzul nostru. Prin fotografiile sale, putem să îi recreăm şi imaginea.

Acum, la Maldon, în Cipru sau în altă parte, dacă ne închidem ochii, îl vedem pe bătrânul Stareţ plimbându-se prin grădina Mănăstirii, cu cârja sa şi cu blândul său surâs, binecuvântând călugării, maicile, vizitatorii, lumea întreagă.

* * *

Ieromonah Macarie de la Simonos Petras

Mănăstirea Simonos Petra
Sfântul Munte
Muntele Athos, 24 august 2003,

Cuviosului Părinte Nicolas,
Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul,
Maldon

Dragă Părinte Nicolas,
Binecuvântaţi!
[...]

Cred că atunci când v-aţi străduit să prezentaţi teologia Arhimandritului Sofronie într-o manieră clară şi obiectivă, fără cosmetizări, nu aţi făcut-o doar

în virtutea unei rigori academice, ci împins de o dragoste sinceră pentru *Stareț*. În loc să cercetați în teologia sa temele clasice, ați îndrăznit – proiect temerar – să tratați aspectele care pot face loc unei discuții. Și ați demonstrat strălucit că, dacă temele sale „originale" participă la problematicile comune altor gânditori religioși ruși, în special părintele Serghei Bulgakov, *Starețul* Sofronie a asimilat și a corectat, limpede și lipsit de ambiguități, aceste intuiții într-o sinteză patristică perfect ortodoxă. Iar corectura sa nu vine doar din cunoștințele sale teologice, ci, dincolo de toate, din experiența sa personală cu Dumnezeu și din relația sa cu Sfântul Siluan.

Astfel, prin această carte ați demonstrat că, pe lângă învățătura sa duhovnicească, unică prin adâncimea sa, Părintele Sofronie umple un gol. El este poate singurul teolog care a fost capabil să asimileze și să folosească, într-o manieră pe deplin ortodoxă, intuițiile acestor gânditori, care au fost în mare parte lipsiți de o legătură organică cu tradiția duhovnicească a Bisericii.

Cred că în acest fel, cartea dumneavoastră o completează excelent pe cea a Părintelui Zaharia, care prezintă teologia *Starețului* într-o manieră mult mai generală.

Mulțumită acestor două importante studii, suntem îndreptățiți în a-l considera pe Părintele Sofronie drept unul dintre Sfinții Părinți, care a exprimat într-un mod mai potrivit zilelor noastre întreaga profunzime a mesajului evanghelic. Cred că este deopotrivă de semnificativ să îi surprindem și originalitatea și „compatibilitatea" sa, cu alte cuvinte, profunda sa comuniune în duh cu Părinții din vechime: ceea ce face ca, pentru noi, a fi ucenic al Părintelui Sofronie și al Sfântului Siluan să însemne, pur și simplu, a bea din izvoarele mereu curgătoare ale vieții veșnice ale Bisericii Una, Sobornicească și Apostolească.

Sunt încredinţat că acest studiu nu a fost pentru dumneavoastră doar un prilej de a pătrunde şi mai adânc în gândirea *Stareţului*, ci şi unul de a îmbrăţişa într-o sinteză învăţătura Sfinţilor Părinţi – lucru care va deveni scump pentru mănăstirea dumneavoastră şi pentru mărturia pe care o aduce despre maniera autentică de a trăi Ortodoxia în Occident.

[...]

Vă rog să transmiteţi salutările noastre Părintelui Chiril şi tuturor Fraţilor şi Surorilor din mult-iubita dumneavoastră comunitate.

* * *

Scrisoare adresată Părintelui Chiril, egumenul Mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul, la 6 ianuarie 2004, Ajunul Crăciunului pe stil vechi, Praznicul Botezului Domnului, pe stil nou

Părinte, binecuvântează!

Cu mijlocirea de Dumnezeu blagoslovitului nostru Stareţ Sofronie, micuţa surdă Daşa aude acum.

Am cunoscut-o pe Daşa la mănăstirea Naşterii Maicii Domnului din satul Bobreniovo, din imediata apropiere a oraşului Kolomna, în vara anului 1997. Daşa (5 ani) asurzise în urma unei meningite survenite în Extremul Orient sovietic, la 24 de ore distanţă de primul spital, pe când avea trei ani şi jumătate şi vorbea deja bine.

Mama sa, Ecaterina, şi bunica sa, Olga, aflaseră despre mănăstire cu câtva timp înainte şi o botezaseră pe Daşa pe

când aceasta asurzise deja. După botez, deznădejdea s-a transformat în nădejde.

Olga, de profesie logoped-surdolog, auzise vorbindu-se despre o operaţie care ar reda auzul: era vorba despre fixarea unui implant cohlear în urechea internă. După cum spun ele, acest gen de operaţie se face de trei ori pe an în Rusia şi este extrem de scumpă. Or, această familie nu avea mijloacele financiare care să o facă „un client interesant", motiv pentru care s-au izbit de un zid de indiferenţă şi dispreţ.

Părintele egumen de la Bobreniovo, mănăstire misionară care aduna întreaga intelectualitate ortodoxă de la Kolomna, unde mi-am petrecut timpul adeseori, m-a pus în legătură cu această familie şi am fost primit în casa lor. Le-am spus imediat că viaţa mea fusese binecuvântată cu întâlnirea cu Părintele Sofronie, care şi vindecase o copilă surdă. Le-am spus să se roage mereu Stareţului aşa: „Părinte Sofronie, călăuzeşte-ne, apără-ne, pune-ne pe drumul cel bun" şi să nu îl uite niciodată.

La întoarcerea mea, am întrebat o veche prietenă care era învăţătoare într-o şcoală pentru orbi şi surdo-muţi. Ea m-a pus în legătură cu un centru dublat de o şcoală specială, în care lucra o faimoasă echipă de logopezi dinamici şi extrem de dedicaţi meseriei lor.

Am mers aşadar să îi văd şi am discutat cu directoarea, o femeie remarcabilă, iar mai apoi le-am invitat pe Daşa şi pe mama sa, Katia, să vină la B. Mi s-a explicat că la trei ani de la meningită, reliefurile urechii interne, unde trebuie implantat aparatul electronic trebuiau să fie mai mult ca sigur osificate, fapt ce ar face operaţia imposibilă; dar iată prima minune a Părintelui Sofronie: un examen cu rezonanţă magnetică nucleară, făcut în ultimele zile ale şederii lor acolo, a relevat că nu exista osificare (să menţionăm, în trecere, că

Daşa, trăind departe de orice localitate, nu fusese supusă tratamentului cu antibiotice împotriva meningitei).

Ce şoc pentru mine şi pentru mamă!

Am fugit la celălalt capăt al oraşului B., pentru a vedea un chirurg, o femeie remarcabilă prin abnegaţie şi conştiinţă profesională, profesor la Universitate, care realiza implanturi.

Operaţia era posibilă, dar mai întâi trebuia să poată fi finanţată, şi costa o avere. Mult timp, mai mult de un an, nu am mai primit veşti. În plus, fetiţa, care nu mai auzea nimic, devenise deosebit de tulburată: nu mai voia nici măcar ca doctorul să îi apropie de ureche un mic instrument pentru observaţie. Fiecare examen era un chin, într-atât încât trebuiau să i se administreze calmante pentru a putea duce la bun sfârşit examinările necesare. Îngrijitoarele au numit-o „fetiţa care nu voia să îşi dea jos cizmele" (pentru a se culca într-un pat de spital!).

Actul al doilea: un an şi jumătate mai târziu. Firma care fabrica implanturile a acceptat să ofere unul gratuit, însă cu condiţia să mai fie încă un sponsor: clubul Rotary a luat o decizie pozitivă în acest sens. Operaţia a fost programată pentru vineri, 15 octombrie 1999. Dar vai, pentru a veni din Rusia, era nevoie de viză, în cazul de faţă una pentru două luni, iar autorităţile nu se grăbeau să o acorde. Se cereau documente, acte justificative şi certificate. În primele zile ale lui septembrie, am primit printr-un prieten al unui prieten, sfatul excelent de a scrie ambasadorului. Din fericire, acesta tocmai revenise în ţară. I-am lăsat un mesaj şi am trimis o a doua scrisoare prin poşta diplomatică. Am mers la Minister, unde oamenii care vin cu cereri sunt poftiţi afară...

La Spitalul pentru copii se găsea o doamnă extraordinară care împlineşte visurile copiilor grav bolnavi. O

prietenă ortodoxă, Francine, care lucra în acelaşi spital, a luat legătura cu această doamnă, care s-a dovedit a fi o prietenă din copilărie a ambasadorului. Am aflat mai târziu că ambasadorul a redactat un raport favorabil pentru vice-consulul său, dar acesta tot nu a eliberat viza: aştepta instrucţiuni de la Minister.

In extremis, minune! Viza a venit, Katia şi Daşa au debarcat la B. A doua zi, se face din nou un examen cu rezonanţă magnetică: nicio osificare, aşadar aparatul se poate implanta. Vineri are loc operaţia. Daşa adoarme zâmbind angelic mamei sale. O binecuvântez înainte să intre în sala de operaţii şi mă rog la Sfântul Luca al Crimeii (arhiepiscop chirurg, mărturisitor al credinţei) să călăuzească mâna doamnei chirurg. Fug să îmi susţin cursurile, lăsând acolo un student vorbitor de rusă, pentru cazul în care ar trebui tradus ceva, fiindcă în afara a trei cuvinte în engleză, mama nu ştie decât ruseşte... Revin la spital. Daşa s-a trezit şi şi-a muşcat mama... pentru că o doare şi acest lucru o face irascibilă. Aşteptăm îndelung, iar în cele din urmă minunata noastră doamnă chirurg vine să îşi vadă mica pacientă, care a doua zi va fi găzduită la mine acasă: vom merge la spital o dată pe săptămână pentru vizite de control. În suferinţa ei, Daşa are noroc: mama sa este infirmieră.

După trei săptămâni, cicatrizarea ia sfârşit. Acum Daşa trebuie să poarte în păr o mică antenă conectată la un procesor pe care îl va purta în rucsac. Însă mai întâi aparatul trebuie reglat, ceea ce logopezii vor face cu o competenţă şi un devotament admirabile. Deşi aveau în spate o bogată experienţă, sarcina nu le este uşoară, pentru că este greu să o facă pe Daşa să înţeleagă ce vor de la ea: o informaţie pe care doar ea le-o poate oferi. Operaţiunea va dura o lună. Daşa se răzvrăteşte şi trebuie adesea pedepsită. I se explică mamei că va trebui să o înveţe din nou sune-

tele, unul câte unul, ajutându-se de o grămadă de jucării. Dar deodată, când ieşeam din centru, ajungând în capătul străzii unde se găseşte metroul, din grădina unei vile ne-a lătrat un câine. Iar Daşa, cu aparatul ei, îl aude: este chiar primul sunet pe care îl identifică! Daşa iubeşte câinii, are unul acasă. A sărit de bucurie! Nu voi uita niciodată această clipă!

Din acel moment, re-educarea va face progrese foarte rapide. De la sfârşitul şederii la B., cuvintele pe care le pronunţă (pe care le-a pronunţat dintotdeauna) încep să redevină inteligibile pentru mine: acestea îşi regăsesc puţin câte puţin numărul normal de silabe. Daşa a plecat de la mine în 12 decembrie 1999. La puţin timp, într-o bună dimineaţă, l-am văzut pe Părintele Sofronie în vis. Mi-a spus: „Ei, vezi, am scos-o la capăt!!!" cu surâsul său plin de umor. Şi a dispărut.

În Rusia, graţie energiei bunicii sale logopede, Daşa învaţă din nou să vorbească corect. Are o sete nestăvilită să dobândească un nou vocabular şi să îl regăsească pe cel pe care îl cunoştea înainte de boală. Învaţă să citească şi să scrie. A făcut primii patru ani din şcoala primară în trei ani de program accelerat experimental, şi chiar foarte bine, într-o şcoală normală, unde este apreciată. Învaţă din nou să vorbească la telefon, înţelege chiar şi atunci când se vorbeşte în spatele ei. Se împlineşte minunat, îi este mereu sete de viaţă şi de a recupera timpul pierdut din cauza meningitei.

Acum, după doi ani de despărţire, în care a trăit cu bunica sa la Kolomna, şi-a reîntâlnit mama în Portugalia şi învaţă cu uşurinţă portugheza. Daşa are unsprezece ani şi jumătate acum: este o fată minunată, înfloritoare, care se bucură de viaţă şi care îşi va desăvârşi darurile artistice în această frumoasă ţară. Recent şi-a întrebat mama de ce a avut această boală.

Sora Daria şi Sora Svetlana au purtat-o pe Daşa în rugăciunile lor, dar nimic nu ar fi fost cu putinţă fără Stareţul Sofronie. Dumnezeu, Care ne-a dăruit această icoană a dragostei Sale, fie binecuvântat!

MĂRTURII DESPRE ARHIMANDRITUL SOFRONIE[878]

* * *

Anne Monney

Atunci când Părintele Simeon mi-a cerut să aduc mărturie despre vrednicul de pomenire Arhimandrit Sofronie, prima reacţie a fost de ezitare.

De ce? Mărturia mea ar fi fost prea densă, prea bogată în amintiri, comparativ cu „măsura" acestui gigant. Simţiri cu deasupra de măsură, greu de exprimat în cuvinte!

Mai apoi, o persoană apropiată a avut inspiraţia de a-mi sugera să transmit participanţilor la întâlnirile Asociaţiei Sfântul Siluan, atât cât este posibil, din această Dragoste pe care o răspândea Stareţul. Astfel, cu inima încredinţată, duhul meu a putut să se îndrepte spre această mărturie: mi-am dorit, înadins, ca Duhul să-mi deschidă gura. Deci, am riscat să nu scriu nimic şi să am drept singură pregătire rugăciunea.

Trei ani mai târziu, la insistenţele mai multor persoane, am decis să dau aici o mărturie scrisă – cu ajutorul rugăciunilor Sfântului Siluan… şi a celor ce vor citi. E uimitor de constatat că în cărţile sale Părintele Sofronie cere cititorilor să se roage pentru dânsul! În legătură cu asta, la apariţia cărţii Vom vedea pe Dumnezeu precum este *mi-a zis: „dacă*

[878] Text apărut în revista *Buisson Ardent* nr. 12/2006, pp. 50-53. Traducerea acestei secţiuni aparţine lui Anatol Negruţă.

această carte nu îndeamnă la rugăciune, este o carte care nu-şi găseşte rostul".

Lectură plăcută !

Mărturia mea va consta în a prezenta câteva scene în tablouri care m-au marcat în mod deosebit.

*

TABLOUL ÎNTÂI :
A ARĂTA CALEA… CALEA

Stareţul vine din Ambergate sprijinindu-se în cârjă. Regal şi blând. Salută cu mâna pe inimă măsurându-mă cu ochii săi verzi ca apa mării, apoi, reluându-şi mersul, mă conduce la biroul din *Old Rectory*. Intenţionat, rămâne un pic în urmă, iar cârja sa, de care se servea atât de des pentru a puncta, mai bine zis pentru a-şi lămuri cuvântul, îmi arăta unde să pun piciorul. Delicateţea sa extremă vroia să mă ajute să evit iarba. Emoţiile mă copleşesc dintr-o dată, deoarece această atenţie nu este una izvorâtă din politeţe, ci dintr-o Dragoste care mă cuprinde pe de-a-ntregul. Acest mers alături de el mă pregăteşte pentru mersul alături din întâlnirea care va urma Calea…

TABLOUL AL DOILEA :
„FRATELE NOSTRU ESTE VIAŢA NOASTRĂ"

Ieşeam de la masa din trapeză. Părintele Sofronie mi-a fixat întâlnirea după masa, dar în momentul când se ridică de la masă, o doamnă din Cipru se apropie de el.

Eu nu pot să aştept în spate.

Gesticulaţie puternică, un flux de cuvinte… Părintele Sofronie se sprijină de masa din apropiere. Părintele So-

fronie se ține cu o mână de șale… Trece de pe un picior pe altul de mai multe ori…. Îl văd cum încet-încet se încovoaie, cu corpul istovit, mortificat… După un timp care mi se pare interminabil, deoarece îi văd suferința, se întoarce spre mine cu fața descompusă și mă conduce în grădină.

„Iată, Ana… ce tragedie… această femeie trece printr-o escrocherie, va pierde totul…". Pleacă capul și merge cu pașii celui ce trece prin această încercare, uitând de cele din jur, iar eu resimt și mai mult acest torent de suferință.

Părintele Sofronie avea această capacitate unică, mi se pare, de a se pune în pielea altuia, în viața lui, intrând în suferința acestuia și devenind „Omul durerii". Cu toate acestea, el avea imensitatea unei inimi unite cu Dumnezeu, ceea ce îi descoperea pe aproapele „a cărui viața era propriul său sânge". El nu judeca, ci trăia total suferința celuilalt, chiar și la nivelul cel mai nesemnificativ sau naiv, precum în cazul meu. Inima sa nu impunea niciodată. El „se logodea" cu inima celuilalt. „Prefer să sufăr, să iau crucea pentru ca ceilalți să fie fericiți. Scumpă Ana, nu pot să predic" – era de subînțeles – Crucea. Avea o privire intensă care îmi cobora până în străfundul sufletului și care îl împingea în direcția cea bună, mai bine decât cea mai reușită predică.

Putea să fie bolnav fizic după o întâlnire.

TABLOUL AL TREILEA

„LUMINĂ LINĂ A SFINTEI SLAVE A TATĂLUI… CELUI FĂRĂ DE MOARTE… "

Ieșirea din biroul din *Old Rectory* după o întâlnire.

Uimire lăuntrică, strălucire a unui apus de soare de foc și aur, însă mai mult încă prin ceea ce va să urmeze… Un monah tânăr așteaptă binecuvântarea Părintelui Sofronie. Vine din Muntele Athos. Părintele Sofronie stă nemișcat,

îi deschide braţele, iar eu, rămânând în spate, văd chipul tânărului odihnind pe umărul Părintelui Sofronie. O clipă de veşnicie. Închide ochii de fericire, iar zâmbetul său mă face să tresar chiar şi astăzi, deoarece această bucurie reciprocă era o perihoreză, mărturisită de aceste două corpuri îmbrăţişate.

TABLOUL AL PATRULEA
„PLÂNGEŢI ÎMPREUNĂ CU CEI CE PLÂNG… ”
„VIAŢA LUI E VIAŢA MEA ”

Părintele Sofronie m-a chemat. Vin şi îl văd afară, în mijlocul unui grup care emană o atmosferă de o impresionantă gravitate. Rămân nemişcată.

Trei bărbaţi în negru, cu capul plecat, se află în faţa lui, în timp ce o femeie tânără se înclină în faţa lui pentru a primi binecuvântare. Stareţul se apleacă spre ea, apoi, deodată, îi apropie capul de umărul său, cuprinzându-i părul cu mâna – ceea ce se petrece în acest gest excepţional suspendă timpul şi mă pătrunde din cap până în picioare: e tandreţea Maicii Domnului. Acum femeia tânără plânge în hohote, bărbaţii se apleacă şi mai mult, ca un cor antic, în unison cu această durere îmbrăţişată de Dragoste…

Acolo se petrece taina unei transfuzii de Viaţă, o preschimbare a insuportabilului în Cruce de viaţă dătătoare, prin mijlocirea unui bătrân plăpând şi aproape orb, pentru o fiinţă tânără copleşită de suferinţă. Deja presimt că aceasta din urmă se ridică sub efectul acestui dar, cel al ucenicului care a putut scrie, asemeni cu Apostolul (*Galateni* 2, 20) : „Viaţa Lui e viaţa mea”.

Îi cer cititorului să mă ierte. Sper că n-am trădat ceea ce este un privilegiu dincolo de cuvinte – o experienţă care mi-a dat viaţă şi care continuă până în veşnicie.

* * *

Michel André

În perioada aceea munceam la Londra, dar mă întorceam adesea la Paris. În 1962, unul dintre prietenii mei ortodocşi (eu sunt catolic) m-a sfătuit să-i fac o vizită Părintelui Sofronie şi mi-a dat adresa de la *Old Rectory*, din Tolleshunt Knights. Am profitat de un sfârşit de săptămână pentru a merge la Mănăstire, pe care am găsit-o cu greu.

Arhimandritul Sofronie m-a primit foarte amabil în camera care-i servea de birou. El era de o asemenea simplitate încât aveai tendinţa de a uita orice reţinere şi a te purta cu dânsul ca şi cu o veche cunoştinţă. Eu profitam de întâlnirea cu el pentru a-i explica căutarea mea, dorinţa de a trăi o viaţă interioară autentică. I-am explicat dificultăţile mele în ceea ce privea rugăciunea: greutatea de a fi sincer în rugăciune, greutatea de a trăi rugăciunea. Părintele mi-a răspuns în următorul fel: „Trebuie să plasezi rugăciunea în univers. Trebuie să ai simţul universului, al raportului dintre om şi univers. Să realizezi că toate acţiunile, toate cuvintele, toate sentimentele se răsfrâng asupra întregului univers. De aceea universul a fost răscumpărat; noi trebuie să plătim pentru toate. Să încercăm să avem sensul universului".

Am fost plăcut surprins să văd că era atât de uşor să comunic cu Părintele. Puteam să vorbesc foarte relaxat. Au început să-mi placă aceste întâlniri suple, întrerupte de momente de râs. Îmi plăcea mult umorul şi prezenţa sa de spirit.

Într-o zi am luat amândoi autobuzul. Eram aşezat în spatele lui. O idee stranie mi-a trecut prin minte. Una dintre acele idei inconştiente care vă vin fără voie. Deodată,

capul Părintelui s-a întors şi m-a privit cu severitate şi cu reproş. Am fost foarte surprins şi mi-am dat seama că era extrem de sensibil şi percepea ceea ce se petrece în interiorul omului, chiar şi ceea ce venea din inconştient.

Îmi plăcea foarte mult să vorbesc cu el şi eram foarte interesat de răspunsurile lui.

Mergeam adeseori să ne plimbăm. Aceste preumblări erau un pretext pentru un schimb de idei şi de fiecare dată când îmi vorbea, eu comentam ceea ce-mi zicea. Până în ziua când mi-am dat seama că în realitate el vorbea despre mine. Am început să tac şi să ascult mult mai atent ceea ce-mi zicea. Aşa am învăţat să ascult.

Într-o zi în biroul său Părintele mi-a zis dintr-o dată: „Scrisul atrage după sine o mare responsabilitate. Purtăm această responsabilitate toată viaţa noastră, chiar şi după moarte". Aceasta a fost pentru mine o mare surpriză, deoarece nu îi vorbisem despre aceasta niciodată.

Mai târziu mi-a zis că la Muntele Athos au considerat că el avea calităţile necesare pentru a deveni „duhovnic". Părintele mi-a vorbit despre stareţul Siluan şi mi-a zis că după moartea sfântului, cei din Mănăstirea Sfântul Pavel au venit să-i ceară Părintelui să le fie duhovnic. Pentru el aceasta a fost o decizie greu de luat deoarece a înţeles că din acel moment viaţa lui de pustnic se încheiase.

Imaginea lui rămâne gravată în memoria mea, iar eu am înţeles ce este un *stareţ*.

(Toulouse, Franţa)

CUPRINS

† Andrei, Arhiepiscop şi Mitropolit
Şi-a lămurit neliniştea şi a lămurit-o şi altora 5

Ieromonahul Rafail Noica
Cuvântul profetic şi trăirea harului după Arhimandritul Sofronie 9

Maxime Egger
Arhimandritul Sofronie, călugăr pentru lume 19
I. Moscova-Paris. – De la credinţa copilăriei la pasiunea picturii 19
II. Paris-Muntele Athos. De la întoarcerea la Hristos la vocaţia monastică 48
III. Paris – Muntele Athos. De la vocaţia de călugăr la experienţa paradoxală a pocăinţei 73
IV. Muntele Athos. Întâlnirea cu stareţul Siluan 97
V. Muntele Athos – Cum să regăsim harul? 121
VI. Vocaţia de pustnic şi experienţa luminii necreate 151

Omilia
Sanctităţii Sale Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I-ul, cu ocazia vizitei sale la mănăstirea Preacinstitului Înaintemergător Ioan Botezătorul (Marea Britanie, Essex, 7 decembrie 1995) 191

Gheorghios Mantzaridis
Arhimandritul Sofronie, teolog al principiului personal 194

Arhimandritul Simeon
Poruncile lui Dumnezeu şi libertatea omului 213
I. Libertatea tragică 213
II. Libertatea răstignită 225
III. A elibera libertatea 229

Joaquín Maristany del Rayo
O carte despre Arhimandritul Sofronie 237
1. Cartea 237
2. Lumina Taborului, principiul personal 244
3. Sfântul Siluan şi *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* 254

Michel Quenot
Iubesc, deci sunt: Teologia arhimandritului Sofronie 258

Nicholas Saharov
Arhimandritul Sofronie – schiță de portret 261
1. Rusia (1896-1922) 262
2. Paris (1922-1925) 268
3. Muntele Athos (1925-1947) 273
4. Întoarcerea la Paris (1947-1959) 282
5. Marea Britanie (1959-1993) 289

Liudmilla Iliunina
Arta și rugăciunea potrivit învățăturii Părintelui Sofronie 295

Mitropolitul Ilarion Alfeyev
Onomatodoxia după controversa onomatodoxă 312

Mărturii despre Părintele Sofronie 371

Arhimandritul Simeon Cossec
Hohote de râs și lovituri de toiag 372

Maica Mariam
Eu și Părintele Sofronie 376

Arhimandritul Simeon Bruschweiller
Arhimandritul Sofronie, un om însetat de absolut 387

Pierre Burgat, Pastor
* * * 397

Părintele Jean Renneteau
* * * 404

Xenia Kulomzin
* * * 408

Diacon Maxime Egger
* * * 409

Gheorghios I. Mantzaridis
* * * 420

Margherita de Pahlen
* * * 426

Părintele Siluan Osseel
* * * 404

Joaquín Maristany
Darul cuvântului al Părintelui Sofronie 428

Jean - Claude Polet
* * * 441

Panayotis Klerides
* * * 454

Ieromonah Macarie de la Simonos Petras
* * * 455

Scrisoare adresată Părintelui Chiril, egumenul Mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul, la 6 ianuarie 2004 458

Mărturii despre Arhimandritul Sofronie 463

Anne Monney
* * * 463

Joaquín Maristany
* * * 467